65e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 16 21 AVRIL 1955

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER	Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique	Protonotaire apostolique
Directeur	Codirecteur

LES FAUX MESSIANISMES DE NOTRE TEMPS[1]

Historiquement, le messianisme constitue un phénomène propre à la nation juive, peuple de Dieu, héritier de la promesse faite par l'Eternel au père Abraham. C'est l'attente du jour du Seigneur, triomphe de Iahweh, totale rétribution, victoire de la justice, universelle et définitive remise en ordre.

Avec la foi et l'intransigeance monothéistes, l'expérience messianique compose le message essentiel de l'Ancien Testament. Par son élection divine, Israël, peuple témoin et missionnaire, se trouve habilité à une vocation : l'établissement du règne de Dieu. Ce règne, il l'attend comme une grâce. Le nom d'Israël proclame cette invincible attente, puisqu'il signifie : « Que Dieu se montre fort ! » et cette saveur eschatologique imprègne le nom de Iahweh, qui exprime l'intervention de Dieu dans l'histoire. Celui qui connaît Dieu, connaît l'avenir que Dieu prépare et tourne son regard vers une vie définitive. Le ressort de cette tension, c'est donc la foi en Dieu dont les interventions mènent l'histoire jusqu'à son achèvement.

Cette tension s'est entretenue et, pour ainsi parler, nourrie de « représentations » et de « mythes » complexes. Israël a épelé d'avance la vie définitive qu'il appelait, en projetant sur l'avenir ses propres expériences historiques, purifiées et idéalisées. Une telle contemplation activait ses énergies. Plusieurs formes de messianismes se sont ainsi présentées. Elles ont de commun que le règne de Dieu y apparaît toujours avec des notes spirituelles et matérielles étroitement mêlées : la « connaissance de Dieu », la suppression du péché, la justice, la paix sont des valeurs auxquelles Israël aspire, mais sans oublier jamais dans quel conditionnement elles prendront corps : victoire et domination d'Israël, euphorie sociale, prospérité matérielle, auxquelles le langage du mythe confère des proportions inouïes. Il n'en pouvait aller autrement sous le régime d'une révélation encore inachevée, où l'en-deçà restait le centre de gravité.

[1] L'étude qu'on va lire est l'une des *Notes Doctrinales* élaborées par un comité théologique choisi et présidé par S. Em. le Cardinal Gerlier, archevêque de Lyon. Elles sont publiées sous forme de Supplément à la *Semaine Religieuse* de Lyon, sans périodicité régulière. On peut se les procurer en s'adressant à Vitte, éditeur, 3, place Bellecour, Lyon-IIe.

Celle que nous reproduisons ici, grâce à la bienveillante autorisation de l'archevêché de Lyon, porte le n° 34 et la date du 25 mars 1955.

Un intermédiaire mystérieux est vu à l'avance au cœur de cet ordre définitif : le Messie, l'Oint du Seigneur, qui revêt tour à tour une dignité royale (Isaïe, XI) ou prophétique (Isaïe, LIII) ou sacerdotale (Psaume CX), ou même céleste (Daniel, VII). Mais il demeure toujours un serviteur de Dieu, moins auteur que bénéficiaire, bien que la figure du serviteur de Iahweh, dans la seconde partie d'Isaïe, nous mette en présence d'une activité de Rédempteur. Aussi bien, existe-t-il un messianisme sans Messie : Dieu seul intervient pour établir son règne [2].

* *

Le règne de Dieu est advenu. Le jour du Seigneur a lui ; mais sa lumière fut déconcertante. Le Messie a surgi ; mais son avènement fut un paradoxe. Le Soleil de justice a rayonné dans l'étable de Bethléem. Le Roi magnifique, charpentier et fils de charpentier, a travaillé de ses mains dans l'échoppe de Nazareth, la bourgade dont rien ne pouvait sortir de bon. Le guerrier invincible s'est élevé entre ciel et terre, mais sur la Croix, gibet d'infamie, signe de contradiction. L'Oint du Seigneur a passé parmi les siens, les Juifs, mais ils ne l'ont pas reconnu ; il s'est manifesté devant les Gentils, mais comme Pilate, ils ne l'ont point vu. Le Messie apporte le salut au monde, mais un salut spirituel qui laisse aux libertés des personnes, restaurées par l'union avec la Paternité divine, les responsabilités des saluts temporels. Il répare les péchés du monde ; mais cette réparation est surnaturelle, œuvre de la grâce divine au fond des âmes, et non point restauration de puissances et de grandeurs charnelles. Le Messie ouvre l'ère de l'universelle réconciliation, mais d'une réconciliation à la fois intérieure et interpersonnelle, dans et par la charité qui pacifie l'humanité avec elle-même et avec Dieu ; la justice temporelle reste à réaliser ; la paix entre les races et les peuples demeure à faire. Le Roi des rois ne vient pas en puissance et en gloire, mais en pauvreté et humilité. Il est bien le Libérateur, mais la libération qu'ils octroie découle du sacrifice. Spirituelle d'abord, elle n'est sociale que par voie de conséquences, que doivent tirer les libertés humaines, par contre-coup, par l'effet du surcroît promis à ceux qui cherchent le royaume des cieux [3].

[2] Cf. A. Gelin : *Idées maîtresses de l'Ancien Testament*, ch. II, Ed. du Cerf, Paris.

[3] *Royaume des Cieux et Royaume de Dieu.*

Par un souci scrupuleux de respect envers Dieu, le judaïsme tardif en arriva à ne plus prononcer le nom sacré de Iahweh, mais à le remplacer par des locutions, comme « le ciel », (en hébreu et en araméen, on dit

L'inattendu de cette réalisation des promesses divines, le caractère paradoxal et presque irritant de la Bonne-Nouvelle — folie pour les Grecs, scandale pour les Juifs — surprirent et décontenancèrent le commun des Israélites. Dans les visions messianiques d'Israël, espérances spirituelles et temporelles se mêlaient confusément comme dans l'organisation sociale et politique du peuple de Dieu. Pour certains Juifs, le jour du Seigneur devenait un « mythe », au sens que la sociologie moderne donne à cette expression. D'où les déviations du messianisme auxquelles se heurta le message du Christ Jésus : messianismes du ressentiment et de l'orgueil, à base de nationalisme et d'impérialisme, pour lesquels ou bien la restauration temporelle d'Israël devenait la fin ultime, ou bien la mission universelle du peuple de Dieu affirmée par les prophètes et les sages, se confondait avec une domination politique du monde ; messianismes de haine et de vengeance, par quoi s'expriment les ressentiments d'un Israël subjugué, humilié, qui envisage la rétribution universelle avant tout comme un règlement de comptes ; messianismes du bonheur terrestre et charnel, fascinés par les mirages d'abondance et de paix, de troupeaux multipliés, de grasses moissons, d'arbres ployant sous leurs fruits. Dans toutes ces déviations, un trait commun s'accuse : la prédominance du temporel sur le spirituel et, à la limite, l'étouffement du spirituel par le temporel. La végétation des espoirs humains et terrestres finit par étouffer les espérances de l'esprit. Le salut des sociétés relègue au second plan le salut intérieur des personnes, ou plutôt la communauté des personnes sauvées se conçoit non point comme une communion des esprits, mais comme une participation des corps à l'abondance du même pain, aux douceurs de la même paix, à l'éclat d'une même puissance [4].

Cette tendance se retrouve dans les fausses conceptions du messianisme qui affligèrent les premiers siècles de l'histoire chrétienne, en particulier dans les divers millénarismes qui, presque tous, prévoient, pour un avenir plus ou moins proche, une victoire temporelle, un règne terrestre des élus [5].

* *

A partir de son acception historique et traditionnelle, l'extension du mot messianisme s'est accrue. Il désigne maintenant tout espoir collectif, de qualité extra-rationnelle, dans un avenir non seulement meilleur, mais parfait, au moins de toute la perfection compatible avec la condition humaine, et définitif, sans possibilité de régression ni même de stagnation. Notre temps connaît une éclosion prodigieuse de messianisme divers et, d'ailleurs, contradictoires.

On peut les classer en deux catégories. D'abord, les messianismes sans Messie, les messianismes de l'Homme seul, a-religieux, irréligieux ou anti-religieux, laïcisés, humanistes et naturalistes, voire matérialistes. Pour eux, le secret du bonheur repose en l'homme, hors de toute croyance au divin, de toute illusion et de toute aliénation religieuses — un bonheur qu'ils promettent universel, parfait, définitif et quasi-éternel, sinon pour les individus, qui n'échappent point encore à la condition mortelle, mais pour le grand être collectif qu'est l'Humanité. L'avènement de ce bonheur demeure soumis à certaines conditions temporelles, réformes ou révolution ; il suffit de les réaliser pour qu'il advienne avec une sûreté quasi-automatique.

Le second type est moins nouveau ; il s'agit de messianismes religieux déviés, répandus surtout dans les sectes et rattachés, plus ou moins directement, aux vieux millénarismes. Ils reprennent les rêves caressés, au temps de la Réforme, par les Anabaptistes de Münster, avant leur échec sanglant, ou, au siècle dernier, par les Mormons de Joë Smith et de Brigham Young, qui, avant de devenir une confession parmi d'autres aux Etats-Unis, manifestèrent une vigoureuse ambition d'impérialisme à la fois spirituel et politique. Ils se caractérisent par l'espérance proche d'une réussite à la fois spirituelle et temporelle, parfaite dès ce monde, et d'un triomphe définitif des élus, représentant les forces du bien, sur les forces du mal. Dans la conception de l'avenir qu'ils forgent, les perspectives de l'Ancien Testament offusquent, en général, celles du Nouveau et le temporel se confond avec le spirituel au point de l'éclipser ou, pour le moins, de le parasiter. Naturellement, l'obtention de la victoire et du bonheur est soumise à des conditions où se côtoient fréquemment le religieux et le social, voire le technique. C'est la première espèce de messianisme que veut étudier cette note. Nous nous contenterons de quelques allusions à la seconde, qui mériterait une étude particulière [6].

* *

Le développement des messianismes laïcisés n'est pas propre à notre temps. Il constitue la phase

« les Cieux », en utilisant un pluriel d'excellence). Royaume des Cieux signifie donc simplement Royaume de Dieu.

L'Ancien Testament avait longuement médité l'expression, soit qu'on appuyât sur l'idée du Règne de Dieu (souveraineté), soit l'idée du Royaume (territoire théocratique). Le Royaume déjà esquissé ici-bas par Israël est surtout une réalité eschatologique que l'on attend comme un don. Les prophéties messianiques et notamment les psaumes du Règne (XCIII, 96-99) en expriment les notes : justice, paix, connaissance de Dieu, fin du péché et aussi prospérité temporelle, extension impériale, domination du monde.

En en parlant à son tour, Jésus se servait d'une expression coutumière qui représentait une grande puissance de vibration. Mais en accentuant la note de « mystère » qui y était contenue (Marc, IV, 11 ; Lc., VIII, 10 ; Mt., XIII, 11), il indiquait qu'on avait affaire à quelque chose de neuf. Le Royaume, c'est en effet l'irruption en notre monde des forces divines et des valeurs éternelles par le Christ ; c'est l'ordre nouveau qui en résulte et qui exige de la part des croyants acceptation d'un don (Lc., XVIII, 17 ; Mc., X, 15) et collaboration à une tâche. Jésus a décrit le Royaume peu à peu, en appuyant sur ses différents aspects (grâce présente, tâche, institution, ciel), plutôt qu'il n'en a donné une définition. Au début de son ministère, il donne même l'impression de disparaître derrière son œuvre et de ne parler que du Royaume, puis il se révèle comme en constituant le centre réel.

[4] On peut méditer la nouveauté qu'introduit Jésus, en lisant, dans Saint Mathieu (IV, 1-11) le récit de la tentation messianique. On y voit Jésus s'opposant à la pression des idées de son temps, qui appelaient un messianisme plantureux, prestigieux, impérieux (cf. H. Duméry : *Les tentations de l'apostolat moderne*. Paris, Ed. du Cerf).

[5] Cf. la précédente note du Comité théologique sur les millénarismes.

[6] Cf. H.-Ch. Chéry : *L'offensive des sectes*. Paris, Ed. du Cerf ; cf. aussi *Sectes et mouvements religieux*, numéro spécial de la *Chronique Sociale de France*.

d'un mouvement dont l'ampleur et la profondeur se révèlent dès le XVIII^e siècle. Il ne paraît pas sans intérêt de rappeler quelques-uns des messianismes qui, au siècle dernier, obtinrent l'adhésion des intellectuels et des foules, mais qui perdent, aujourd'hui, beaucoup de leur prestige.

Par exemple, le messianisme de la science, dont le scientisme fut l'expression systématisée. De l'ivresse versée par les découvertes scientifiques, des enthousiasmes et des projets délirants qu'elles suscitèrent, on trouve les traces dans l'*Avenir de la Science*, livre où le jeune Ernest Renan exprimait des certitudes et des espoirs que le scepticisme de sa vieillesse allait démentir. La science n'ayant pu tenir les promesses que les imprudents avaient faites en son nom, des critiques ont proclamé sa banqueroute. En réalité, elle n'était pas responsable des traites tirées sur l'avenir par des hommes dont beaucoup n'étaient point des savants. La pensée chrétienne, fermement opposée au scientisme et à ses prétentions messianiques, défend néanmoins la valeur de la connaissance scientifique contre les scepticismes ou les idéalismes, et les droits de la recherche objective et désintéressée contre les pragmatismes autoritaires ou totalitaires.

Le XIX^e siècle connut encore le messianisme du progrès continu et indéfini, qui, surtout après la diffusion de l'évolutionnisme, inspira les idéologies officielles de nombreux Etats et les enthousiasmes privés d'innombrables personnes. La pensée et l'œuvre d'un Victor Hugo illustrent avec majesté cette croyance messianique. De cruelles expériences ont douché les espoirs présomptueux. Aujourd'hui la philosophie de l'absurde et les littératures du désespoir tendent à supplanter l'idéologie du progrès. Contre les tenants de ces modes, contre un certain nihilisme existentialiste, contre le désespoir et la révolte pure, la pensée chrétienne maintient l'essentielle perfectibilité de l'homme et la possibilité d'un progrès non seulement technique, mais humain, fondé sur l'effort, qui crée, et la persévérance, qui accumule.

Le messianisme de la démocratie libérale anima le temps où l'opinion publique jouissait d'une quasi-royauté. Après la Révolution française, qui en sema l'idée à travers l'Europe, le monde crut à la sainteté du peuple, à la vertu magique des institutions parlementaires, à la puissance bénéfique de la liberté individuelle. Le libéralisme à la fois doctrinal, politique et économique rationalisa ce courant de pensée, dont le mouvement anarchiste représente l'extrême pointe. Une fois de plus, la loi de réaction ramène le pendule à l'opposite, avec les régimes autoritaires et totalitaires, les dictatures massives et technocratiques. Et, une fois de plus, la pensée chrétienne, refusant l'inertie des réactions et les remous des modes, protège contre les tyrannies les libertés des personnes et des groupes, affirme la légitimité des aspirations et des initiatives démocratiques.

Mentionnons enfin le messianisme de l'humanité, la religion humanitaire, dont Saint-Simon et Auguste Comte furent les prophètes les plus géniaux. Il se heurte, de nos jours, aux nationalismes, aux racismes, aux bellicismes de classes ; il provoque les sarcasmes des disciples conscients ou inconscients de Nietzsche. L'Eglise, qui n'a jamais voulu ériger l'humanité en idole, pas plus que la nation, la race ou la classe, proclame néanmoins l'existence et les droits de la communauté humaine.

A propos de ces messianismes dépassés, mais qui peuvent renaître sous des avatars imprévus, quelques remarques s'imposent. Tous partent d'une idée juste : la valeur de la science, le progrès, la liberté individuelle, l'humanité — qu'ils faussent jusqu'à la rendre idolâtrique en la portant à la limite et en la considérant comme un absolu, une fin suprême. Tous sont humanistes et naturalistes, hors de la religion ou contre elle. Tous absorbent le spirituel dans le temporel. Tous traitent par prétérition les mystères de la vie intérieure, de la mort, de l'au-delà, de la fin de l'histoire et du Jugement dernier. Tous suspendent le bonheur à l'action quasi-mécanique d'agents politiques ou techniques. Tous enfin — et par là ils se montrent bien de leur temps — professent de l'histoire une conception évolutive, sereine et optimiste où il n'y a guère de place pour le drame.

Ajoutons que tous confluent dans l'idéologie maçonnique — sciences et lumières, ordre et progrès, démocratie et liberté, humanisme et humanitarisme — qui domine la pensée occidentale depuis le milieu du XVIII^e siècle jusqu'à la guerre de 1914.

* *

Parmi les messianismes de notre temps, les uns se placent dans la tradition du siècle dernier ; d'autres en diffèrent par une vision dramatique et catastrophique de l'avenir qui, d'une certaine façon, les rapproche de la tradition chrétienne, alors qu'ils s'en éloignent par d'autres aspects, notamment par leur totale amoralité dans le choix des moyens et, pour certains, par la rigueur de leur athéisme.

Dans le sillage du scientisme, de la croyance mystique au progrès et de la morale humanitaire se trouve, par exemple, cette conception de la vie et de l'avenir à laquelle les évêques américains, dans un document officiel, ont attaché l'étiquette de « sécularisme ». Le bonheur pour tous et pour chacun, la vie en rose, le progrès assuré par la puissance illimitée des techniques, par une économie saine et rationnelle, qu'elle se réclame du libéralisme ou d'une redistribution des richesses et d'assurances généralisées contre tous risques dans un *Welfare State*, un Etat paternel qui prend en charge le bien-être des citoyens. Pour les deux cas, d'ailleurs, on fait confiance à la technique, soit industrielle et agricole, soit économique et sociale. N'oublions pas la prudence d'une hygiène individuelle et collective, dont les prescriptions tendent à remplacer les préceptes de la morale, ni les immenses possibilités d'une médecine mentale qui, par les recettes de la psychanalyse, défoule les complexes douloureux, prévient les névroses individuelles ou collectives et assure le moelleux des relations humaines, ni les précautions d'un contrôle néo-malthusien des naissances et d'un eugénisme qui proportionnent la quantité de la population aux ressources et en garantissent la qualité. Dans ces conditions, impossible d'éviter le bonheur.

Pour ce messianisme technique et virtuellement technocratique, la notion même de limite perd son sens. Où fixerait-on des limites quand l'énergie issue de l'atome multiplie démesurément le nombre de nos esclaves mécaniques ; quand l'astronautique va livrer à l'audace humaine les espaces intersidé-

raux, quand les progrès de la biologie, de la médecine et de l'hygiène vont supprimer les maladies et allonger presque jusqu'à l'éternité la durée de notre existence ; quand l'homme va enfin pénétrer de raison et soumettre à sa volonté toute la nature, y compris les abîmes de son propre subconscient ? Il n'y a plus de limites à la puissance humaine ; il n'est que de se laisser porter par la technique.

A cette mentalité messianique s'apparentent quelquefois les systèmes économiques dits de l'abondance. En tant qu'il s'agit d'analyses ou de suggestions relevant de l'économie pure, ils ne tombent pas sous notre objet ; ils relèvent de la discussion entre les techniciens de l'économie. Mais ils suscitent parfois, chez certains de leurs partisans, des certitudes tranchantes, des négations passionnées, des espoirs téméraires qui semblent naître d'une psychologie messianique plutôt que de l'étude économique. Qu'on ne voie point, dans cette remarque, une critique des « théories de l'abondance », françaises ou anglo-saxonnes, laquelle serait, de notre part, déplacée, mais une mise en garde contre des exagérations dont l'expérience montre la possibilité.

* *

A de tels paysages, simples, clairs et riants, s'opposent les couleurs violentes et heurtées, la composition dramatique des messianismes hitlérien et bolcheviste.

Carrefour où se rencontrent le pangermanisme, le racisme, le darwinisme, l'hégélianisme et le nietzschéisme, le messianisme hitlérien entrevoit une ère de prospérité, d'ordre et de paix, mais par delà une phase de lutte, de sacrifices, de guerres, de conquêtes. Après cette période, s'étendra la « paix millénaire », donnée au monde par la race germanique — curieux rappel du « millénarisme », qui dénote la nature messianique des espoirs hitlériens. D'ailleurs les analogies de l'hitlérisme au christianisme ou, plutôt les emprunts de la pensée hitlérienne à la tradition chrétienne frappent l'esprit : la souillure de la race, péché originel d'où viennent tous les maux humains ; la race sans péché et rédemptrice — la race aryenne dans sa pureté et sa beauté ; le Messie, prophète et chef, le Führer, par la voix duquel parlent le peuple et la race ; les perspectives d'une paix quasi-éternelle, rien n'y manque pour constituer une religion séculière. L'histoire a montré la valeur de ces ambitions messianiques.

Profitant du vide laissé par la ruine des prétentions hitlériennes, un autre messianisme attire les foules : le bolchevisme, marxisme léniniste et stalinien. Son allure tient encore plus du drame : matérialisme dialectique et historique, lutte de classes, accouchement de l'avenir par la violence révolutionnaire. Ses ambitions sont encore plus audacieuses : comme le fait entrevoir un célèbre texte de Karl Marx, il poursuit la réconciliation totale, universelle et définitive : la société communiste sans classe, la suppression de l'Etat et de la contrainte sociale, la paix mondiale, la réconciliation des villes et des campagnes, de l'homme et de la femme, voire de l'essence et de l'existence par la fin de toute aliénation économique et métaphysique [7]. **Pour accéder à ce paradis sur terre, il suffit de supprimer le capitalisme, d'instaurer la** dictature du prolétariat et de poursuivre l'édification socialiste jusqu'à l'avènement du communisme. Bannie de la pensée métaphysique, la transcendance reparaît au bout de la route, dans l'avenir, à la fin de l'histoire.

Ici encore, les emprunts au christianisme se révèlent en pleine lumière : un péché originel, l'exploitation de l'homme par l'homme, aboutissant au capitalisme ; une collectivité rédemptrice, le prolétariat, qui n'a point part au péché du monde ; un sacrifice nécessaire, la révolution ; un parti conçu comme une église, voire comme un ordre à la fois religieux et militaire ; un paradis terrestre pour l'avenir, dont l'U.R.S.S., patrie spirituelle du prolétariat, est l'image et la préfiguration, comme la Jérusalem terrestre symbole de la Jérusalem céleste. Le philosophe russe Nicolas Berdiaëff a insisté sur les transpositions matérialistes de la foi chrétienne opérées par le bolchevisme, religion séculière d'un temps déchristianisé [8].

Il reste que le messianisme bolcheviste, s'il gagne en extension et en influence diffuse, perd de sa force, au moins dans les pays d'Europe occidentale, à mesure que l'U.R.S.S. dure et qu'elle se rapproche, à mesure aussi que l'ère du communisme recule dans un avenir de plus en plus lointain et incertain. Peu à peu le mythe laisse place aux réalités : l'industrialisation, l'économie planifiée, la dictature d'un parti, le totalitarisme. Petit à petit, le messianisme neuf, s'il demeure une religion séculière, perd de sa nouveauté et se charge d'habitudes individuelles comme de déterminismes sociaux.

* *

Les messianismes de notre époque exercent sur les chrétiens, même convaincus, instruits et militants, des influences, au moins indirectes, voire des contaminations et des infections.

Rien d'étonnant à ce fait : le chrétien n'est pas un ange, mais un homme, incarné dans l'espace et le temps, qui vit au sein d'une époque, en respire l'air, en absorbe l'oxygène vivifiant comme les germes insalubres. A tout moment de l'histoire, chaque chrétien, dans la mesure où il jouit d'une pensée personnelle, entreprend une synthèse où confluent les vues de foi, les vérités permanentes de la raison, les représentations et les idéologies

[7] « Le communisme est l'abolition positive de la propriété privée considérée comme la séparation de l'homme et de lui-même : il s'agit du communisme comme appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme, donc comme retour de l'homme à lui-même, en tant qu'homme social, c'est-à-dire l'homme humain... Ce communisme étant un naturalisme achevé coïncide avec l'humanisme : il est la véritable fin de la querelle entre l'homme et la nature et entre l'homme et l'homme ; il est la véritable fin de la querelle entre l'existence et l'essence, entre l'objection et l'affirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce. Il résout le mystère de l'histoire et il sait qu'il le résout. » Karl Marx (1844, texte resté longtemps inédit et récemment publié). Pour une description moins philosophique de la société communiste, cf. G. Lefebvre : *Le Marxisme*, p. 101 (Presses Universitaires de France) Pour une discussion, voir G. Fessard : *France, prends garde de perdre ta liberté*. Paris, Ed. du *Témoignage Chrétien*.

[8] Cf. Nicolas Berdiaëff : *Les sources et le sens du communisme russe*. Paris, Gallimard.

de l'époque. Et, s'il n'a pas de pensée personnelle, il risque plus encore d'être le réceptacle des représentations collectives. Les messianismes contemporains sont puissants, universellement diffus : qu'il en soit ou non conscient, le chrétien d'aujourd'hui ne peut ne pas en sentir la contagion, même lorsqu'il les combat.

Ces tentatives présentes apparaissent, d'ailleurs, comme les transcriptions momentanées d'une tentation permanente, à laquelle tous les chrétiens se voient exposés du fait même de leur foi et de la situation dans laquelle elle les introduit devant le monde et au sein du monde. La triple Tentation du Christ par le démon, dans le désert, révèle la nature de cette épreuve : pour imiter le Christ, le chrétien doit se refuser à l'attrait de la prospérité matérielle, du prestige et de la puissance, tâche d'autant plus difficile que ni les biens matériels, ni l'éclat de la gloire, ni le pouvoir ne sont mauvais en soi et qu'il faut donc en repousser l'attrait sans les mépriser, ni même les sous-estimer. L'une des manières les plus insidieuses et les plus communes de succomber à la tentation consiste, précisément, à présenter et à prendre pour la foi et l'espérance chrétiennes un amalgame arbitraire de principes chrétiens et d'options temporelles, sociales ou politiques, d'espérances théologales et d'espoirs purement humains, d'ailleurs souvent légitimes, mais contingents et particuliers à des personnes ou à des groupes. A la limite, on transformerait la foi religieuse en idéologie semi-temporelle et, l'enthousiasme aidant, l'espérance chrétienne en un messianisme retardataire et bâtard. A ces tentations, les générations antérieures de chrétiens ne se sont pas toujours dérobées, comme en témoignent, au Moyen Age, les excès de la tendance qu'on a pu appeler l'augustinisme politique ; à l'époque moderne, les confusions du trône et de l'autel dans le culte des monarchies absolues ; au temps du romantisme, le mythe du retour au passé médiéval ; ou, plus récemment, une conception simpliste, mécaniste et démesurément optimiste de l'ordre social chrétien, confondue avec telle ou telle réalisation de l'histoire. De nos jours, ni l'action sociale chrétienne, ni l'action catholique ne se sont toujours gardées contre la tentation, ainsi que le prouvent les imprécisions et obscurités qui entourent l'idée de « Cité chrétienne », commune aux deux mouvements.

Il n'est donc pas surprenant que, dans la conscience de nombreux chrétiens contemporains, l'analyse découvre des traces, parfois importantes, et même envahissantes, des messianismes « sécularistes » hitlérien ou bolcheviste, sans compter quelques résidus des messianismes antérieurs, tout cela fondu par une soudure plus ou moins cohérente et logique, par des « rationalisations » souvent peu rationnelles. Il s'agit de sentiments et de tendances plutôt que d'idées claires, et surtout de systèmes, de réactions subconscientes et même, oserait-on dire, viscérales, plus que de démarches intellectuelles. C'est ce qui explique, pensons-nous, que, dans leurs erreurs mêmes, beaucoup de chrétiens, forts de leur bonne conscience, ne se rendent aucun compte des dangers courus par leur foi et éprouvent une manière de scandale quand on leur expose clairement ces périls. Au fond, ils ne tiennent pas tellement à une clarté qui troublerait leur confort mental, les rassurantes imprécisions dans lesquelles ils se complaisent.

Le mécanisme psychologique de ces contaminations demi-conscientes paraît, au moins pour la majorité des cas, facile à saisir. Des chrétiens, appartenant à un groupe national ou social, en partagent les aspirations légitimes à un avenir meilleur, conçu d'après les représentations collectives de leur milieu. Ils associent leurs certitudes et leurs espérances religieuses avec leurs convictions et leurs espoirs d'un ordre proprement temporel, ce qui, de soi, n'est point répréhensible et peut même être digne d'approbation, dans la mesure où, citoyen, le chrétien se sent responsable des milieux que la Providence lui confie. Mais dans un monde sécularisé et paganisé, les représentations collectives des milieux sociaux s'entachent fréquemment de faux messianismes, de religiosités déviées et secondes. Assumant sans critique les idéologies et les aspirations de leur groupe, des chrétiens acceptent, du même coup, les messianismes déviés. A la longue, la foi séculière, les espérances temporelles l'emportent sur la vraie foi et l'espérance authentique, qui passent, de la condition de maîtresses, à celle de servantes. Dès lors, l'espérance chrétienne risque de se trouver à la remorque d'aspirations humaines, fortement teintées d'un messianisme douteux, inacceptable pour une conscience chrétienne.

Dans ces messianismes hybrides, où le temporel se greffe sur le spirituel comme le gui sur l'arbre, le vrai et le faux s'emmêlent de façon inextricable. Le vrai : par exemple l'optimisme chrétien qui regarde l'avenir avec une confiance calme et joyeuse ; une volonté de présence chrétienne au monde et à l'histoire pour les pénétrer de charité et y prouver, par le fait, l'immortelle jeunesse de l'Eglise ; un désir sain et bonnête d'être de son temps, d'en partager les sentiments et les aspirations, d'en parler le langage, d'y manifester les virtualités du christianisme ; un élan généreux vers le progrès technique, bon dans son ordre, et vers le progrès tout court ; le vœu, conforme à la tradition chrétienne, de réaliser un avenir plus beau, où plus de justice permette aux hommes de mieux s'aimer.

Le faux : par exemple un évolutionnisme naïf et primaire qui, extrapolant à partir de quelques données scientifiques et confondant les plans de la connaissance, transforme des hypothèses en certitudes, voire en dogmes, reliés au mythe du progrès continu et indéfini ; un besoin presque maladif d'être dans le courant, à la mode, « à la page », de ne point rater le dernier bateau politique ou culturel ; une confiance aveugle au progrès technique, à la puissance de l'homme, aux promesses les plus imprudentes des messianismes laïcisés ; un « révolutionnarisme » enfantin, conception simpliste de la révolution, dont la nécessité ne se discute pas et qui remettra tout en ordre, d'un seul coup, à jamais ; un « ouvriérisme » sentimental, pour lequel la classe ouvrière, hypostasiée, idéalisée et presque divinisée est l'unique catégorie sociale porteuse de justice et d'avenir ; un culte idolâtrique de l'Histoire — avec une majuscule naturellement — divinité judiciaire et vengeresse aux décisions sans appel. On reconnaît sans peine les contaminations du « sécularisme » technocratique et du bolchevisme, les idées, diffuses et vulgari-

sées, de Hegel, de Nietzsche, de Marx, passées du domaine philosophique au domaine religieux.

Il semble que les vérités, les demi-vérités, les options temporelles contingentes, les prévisions discutables et les erreurs formelles dont la confusion engendre les messianismes chrétiens déviés, se rencontrent de la manière la plus saisissable, dans un certain « progressisme », dont les adeptes intégraux ne sont pas nombreux, mais qui influe, de près ou de loin, sur des milieux très divers.

Le plus grave et le plus dangereux, c'est que les pseudo-messianismes chrétiens ne se prennent pas et ne se présentent pas pour ce qu'ils sont réellement, c'est-à-dire, en mettant les choses au mieux, comme le résultat de choix temporels au moins contingents et discutables, souvent arbitraires, parfois téméraires, mais comme s'identifiant avec le meilleur, le plus profond et le plus stable de la pensée chrétienne, avec l'avenir de l'Eglise dans le monde, avec l'essence même du christianisme. Ils couvrent leur marchandise humaine du pavillon de la Croix. Quiconque les refuse ou les soumet à la critique voit immédiatement suspecter la qualité de sa foi ou pour le moins de son intelligence, même s'il appartient à la hiérarchie ecclésiastique, même s'il est théologien éprouvé ou militant avéré.

La confusion des valeurs est complète.

* *

La pensée chrétienne ne peut accepter les messianismes sécularisés. Tout en leur donnant acte des vérités partielles, des authentiques valeurs et des justes aspirations qu'ils convoient, elle refuse d'y voir des absolus et d'y suspendre le bonheur des hommes et la prospérité des groupes comme à des conditions suffisantes.

De même, elle ne peut que se défier des mixtures messianiques où se brouillent foi chrétienne et idéologies momentanées, spirituel et temporel, espérance théologale et espoirs purement humains. A tout le moins, elle réclame une distinction des plans, un tri et une hiérarchie des valeurs.

Le chrétien croit que sa mission l'engage à répandre le bonheur ; mais il ne peut promettre avec certitude la réussite. Il refuse d'accepter l'existence de catégories injustement sacrifiées, exilées, par la misère, hors de la communauté humaine ; mais le bonheur universel pour tous et pour chacun lui paraît un idéal vers lequel il faut tendre, non une réalisation proche, uniquement dépendante de certaines conditions techniques ou politiques, si nécessaires qu'elles soient. Le chrétien croit à la nécessité de remises en ordre temporelles, de réformes de structure, dont la quantité et la qualité peuvent être, à certains moments, révolutionnaires; il ne croit point aux remises en ordre totales, qui, d'un seul coup, refondraient toute la société. Le chrétien croit à la possibilité de paix stables et durables ; il ne croit pas à la possibilité de paix définitives qui se prolongeraient d'elles-mêmes indéfiniment, sans intervention de la liberté humaine, sans luttes ni sacrifices.

En outre, le bonheur auquel tend le chrétien et qu'il s'efforce de répandre n'est pas celui que promettent les faux messianismes. Il transcende infiniment, sans d'ailleurs les exclure, l'abondance des richesses, la perfection des techniques, la puissance matérielle, le bon agencement des institutions, l'absence de guerre. C'est un bonheur de sagesse et de sainteté, dont les conditions spirituelles sont le renoncement, la maîtrise de soi, la pauvreté en esprit, l'humilité, le sacrifice et surtout la charité, c'est-à-dire l'amour oblatif par lequel on aime son prochain comme soi-même pour l'amour de Dieu. Ce bonheur toujours à refaire, toujours à recréer par la collaboration de la liberté humaine et de la grâce divine, n'a que peu de commun avec les bonheurs matériels, automatiques et définitifs dont le mirage dore les messianismes séculiers.

Les raisons profondes de cette attitude se déterminent aisément.

Nous, chrétiens, nous savons que le Messie est venu et que, de la Crèche à la Croix, il a porté la bonne nouvelle aux hommes. Nous savons qu'il reviendra en gloire, au dernier jour, pour récapituler le temps et juger les vivants et les morts. Son jour sera celui de la remise en ordre totale, parfaite, universelle et définitive, lorsque paraîtront la Terre Nouvelle et les Cieux nouveaux. D'ici là, toute promesse de fin de l'histoire est mensonge ; tous les prophètes qui l'annoncent sont de faux prophètes.

Il est vrai que le Christ nous a promis le bonheur dès ce monde. Mais il suffit de relire les Béatitudes, charte du royaume de Dieu, pour voir de quelle qualité, apparemment paradoxale, est ce bonheur. Ce serait une erreur de le croire exclusif de toute réussite temporelle et de toute prospérité matérielle ; mais il les dépasse *toto cœlo*. Et ce serait une autre erreur que d'y voir la condition suffisante des réussites et des prospérités.

Enfin la connaissance de la nature humaine, dans un monde où le péché et la grâce ont passé, inflige le démenti aux ambitions des messianismes temporels. La contingence même de l'homme et ses inévitables limites, les surprises de la liberté, la pesanteur des déterminismes sociaux, la masse constamment accrue des péchés individuels qui s'incorporent au péché du monde, l'étrange perversité qui pousse l'homme à refuser le bonheur accessible pour la recherche d'un bonheur lointain ou même la jouissance dramatique du malheur, les amollissements de la prospérité, les excès de la puissance et du pouvoir, tout porte à croire que l'idée d'un bonheur terrestre total, parfait, et définitif n'est qu'une illusion. Or, dès l'instant, qu'on tempère ces adjectifs, on sort des perspectives messianiques pour entrer dans la zone où la raison pratique examine les possibilités et éprouve les espoirs.

Tout messianisme purement temporel apparaît au chrétien comme une contrefaçon, voire une caricature de ses espérances ; toute déviation de l'espérance chrétienne par des messianismes séculiers comme une adultération, une sophistication de l'espérance.

* *

Est-ce à dire que le chrétien succombe au pessimisme ou, du moins, qu'il s'abandonne à l'indifférence devant les espoirs temporels ? qu'il se refuse à tout enthousiasme pour les causes de ce monde qui passe ? qu'il reste en dehors de l'édification de l'histoire ?... A Dieu ne plaise. Il s'interdit simplement le brouillage des perspectives et la confusion des valeurs, ce qui est tout autre chose.

Le chrétien a droit aux espoirs temporels, dans la mesure même où Dieu lui a confié la matière, le monde et l'histoire pour qu'il les fasse retourner vers lui. Il a le droit de croire que les techniques, lorsqu'elles disent la gloire de l'homme créé, chantent aussi la louange du Créateur. Il a le droit de se faire un idéal social et politique et d'y tendre de toutes ses forces.

Il a le devoir de penser que le bonheur évangélique n'est pas proposé simplement aux âmes, mais à l'homme, tout entier, esprit et corps, et que. l'homme étant social, son bonheur doit se répercuter sur les groupes à la recherche de leur bien commun. Il a le devoir de réaliser les exigences de l'ordre social chrétien, dont la première est la justice. Il a le devoir de créer des conditions économiques, sociales et politiques qui permettent à tout homme la vie personnelle, l'accès à la vérité, la pratique de la charité.

L'espérance chrétienne ne s'oppose pas aux espoirs humains ; elle ne les méprise pas ; elle les assume et les oriente dans la charité et dans une juste hiérarchie.

* *

Il est bon de terminer cette étude par quelques réflexions sur la vertu d'espérance, qui va de pair avec la foi et la charité.

L'espérance chrétienne, c'est la confiance dans la bonté infinie de Dieu qui veut le salut de toute personne, faite à son image.

C'est la confiance dans la justice de Dieu, dont le jugement dernier jugera l'histoire ; par conséquent, la certitude de la récapitulation universelle, du triomphe final de la justice et de l'Amour.

C'est l'attente grave, mais joyeuse de la Parousie, du second Avènement du Fils de l'Homme et de la rétribution universelle.

C'est, dès ce monde, l'acceptation sereine de l'avenir, parce qu'il exprime la Volonté de Dieu.

C'est, dans le présent, la volonté de faire l'avenir plus beau, puisque Dieu l'a, pour une part, livré aux libertés des hommes.

L'espérance chrétienne n'est pas un sentiment purement subjectif, mais une vertu, c'est-à-dire une activité créatrice.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Sur un texte de S. Paul (I Thess., IV, 13-17) : L'avènement du Seigneur et la présence des fidèles

Q. — Comment expliquer l'épître de la messe des funérailles, où S. Paul déclare « comme l'ayant appris du Seigneur, que, nous qui sommes en vie et qui sommes RÉSERVÉS *jusqu'à son avènement*, nous ne préviendrons point ceux qui sont morts... ; ceux qui seront morts en Jésus-Christ ressusciteront les premiers ; ensuite nous *qui sommes en vie*... » ? — A supposer que S. Paul ait cru à la proximité de la parousie (opinion libre de tout temps), comment expliquer l'expression « *in verbo Domini* » ?

R. — La difficulté est classique. Il ne sera peut-être pas inutile de prendre le problème par la base.

Situons tout d'abord ce texte de la I^{re} aux Thessaloniciens dans son contexte. S. Paul, chassé de Thessalonique, puis de Bérée, a fini par venir à Corinthe. Il s'est beaucoup inquiété pour ses Thessaloniciens, particulièrement éprouvés par l'opposition juive, et insuffisamment formés à la foi et à la vie chrétienne (III, 10). Mais voici que Timothée lui apporte de bonnes nouvelles d'eux. Paul laisse déborder sa joie dans une lettre. Il doit aussi redresser quelques déficiences dont Timothée a dû lui parler. Il faut mettre ses fidèles en garde contre l'impudicité (IV, 1-8), leur rappeler le devoir du travail (IV, 9-12). Il faut surtout éclairer leur foi au sujet de la Venue du Seigneur (IV, 13-V, 11) en précisant deux choses : le sort de ceux qui sont morts avant (IV, 13-18) et le problème de la date de cet événement (V, 1-11).

Dans l'examen du texte qui fait difficulté, distinguons les deux problèmes : Paul croit-il à la proximité de la Parousie ? de quel enseignement du Seigneur s'autorise-t-il pour répondre aux Thessaloniciens ?

I. — *S. Paul croit-il à la proximité de la Parousie?*

La question est posée par l'expression deux fois répétée : « Nous, les vivants, qui restons... » (IV, 15 et 17). Paul semble se compter parmi ceux qui seront en vie lors de la Parousie. L'expression « qui restons » ne fait que renforcer « les vivants » [1]. Au ỳ. 15, elle est précisée par un complément, et nous pouvons comprendre : « nous, qui restons en vie *pour* la Parousie », ou : « *jusqu'à* la Parousie ». Dans les deux cas, Paul ne semble pas envisager sa mort avant la Parousie.

On ne peut résoudre cette difficulté sans remonter aux circonstances dans lesquelles il écrit, et sans retrouver la façon dont le problème se posait de son temps.

1. — Dans les perspectives de *l'eschatologie juive* dans lesquelles Paul a été formé, l'espérance est tendue vers l'instauration définitive du Règne de Dieu. On l'attend comme la grande victoire de Dieu et de son peuple sur toutes les oppositions, et on souhaite vivre jusque-là. On croit en la résurrection des morts, mais comme une vérité concernant beaucoup plus ceux qui sont morts, précisément, que soi-même. L'espérance demeure collective : le Règne de Dieu profite à son Peuple demeuré fidèle jusqu'à l'heure de son avènement. Les ressuscités se joindront à lui. Mais dans l'objet sur lequel se porte l'espérance, ils occupent souvent une situation qu'on pourrait qualifier de marginale. On appelle de ses vœux le Règne de Dieu, et on désire le voir sans passer par la mort, qui, même avec l'espérance de la résurrection, pose un problème angoissant à tout juif.

Cette mentalité s'exprime dans le Livre de Daniel. Après avoir affirmé sa foi en la résurrection, et au moment de sceller la prophétie, l'auteur ter-

[1] Il ne faut peut-être pas voir ici une expression théologique comme « nous qui sommes réservés » pour l'instauration du Règne de Dieu. Dans le IV^e livre (apocryphe) des Macchabées, on trouve la même opposition qu'ici entre l'expression employée (participe de *paraleipomai*) et « les morts ». L'expression peut donc désigner simplement « ceux qui restent en vie », opposés à « ceux qui sont morts » (Cf. IV Mac., XII, 6 et XIII, 18.

mine par cette béatitude : « Heureux celui qui tiendra et qui atteindra 1335 jours », c'est-à-dire jusqu'à la réalisation des prophéties (xii, 12). De même dans le xvii[e] Psaume de Salomon, œuvre du I[er] s. av. J.-C., l'attente du rassemblement et de la sanctification du Peuple de Dieu s'achève par ce vœu : « Heureux ceux qui vivront en ces jours-là pour contempler le bonheur d'Israël dans la réunion des tribus ! » Le IV[e] Livre d'Esdras, apocalypse juive de peu postérieure à la ruine de Jérusalem en 70, compare explicitement le sort des vivants et des morts lors de la Fin, et déclare : « Sache donc que ceux qui seront laissés (noter la parenté avec I Thes.), seront beaucoup plus heureux que ceux qui sont morts »[2].

2. — *La foi chrétienne* devait transformer cette espérance, mais de l'intérieur, en la faisant éclater, non en la déracinant pour lui en substituer une autre.

Plusieurs passages des épîtres aux Thessaloniciens nous permettent de nous faire une idée du message primitif de S. Paul dans ses tournées missionnaires. En I, i, 9-10, il rappelle la réponse que lui ont donnée les Thessaloniciens par leur conversion, en des termes qui reprennent ceux de sa prédication. On peut en déduire qu'il leur a montré le vide des idoles et annoncé le vrai Dieu, et qu'il leur a présenté Jésus comme le Fils de Dieu qui s'apprête à exercer la dignité de Juge et Sauveur eschatologique dans laquelle il a été établi par sa Résurrection. D'autres échos semblables de la prédication apostolique primitive nous parviennent à travers I Thes., v, 9-10, et en remontant, Act., xvii, 30-31 ; x, 42 ; iii, 19-21. Ces textes sont étudiés par Mgr Cerfaux qui en conclut :

> « Il y a donc une tradition chrétienne pour présenter le Christ Jésus comme le juge ou le Sauveur des derniers jours... désigné et déjà intronisé par sa résurrection et qui doit descendre du ciel pour le jugement. Dans cette tradition, la résurrection est en relation avec le jugement : elle a été, de la part de Dieu, la désignation du juge eschatologique »[3].

Il en est bien ainsi dans les épîtres aux Thessaloniciens. Aucune épître n'est à ce point dominée par l'attente du Christ ressuscité. Sa résurrection est le premier des actes par lesquels il doit établir définitivement le Règne de Dieu. La foi en ce premier acte concentre toute l'espérance sur celui qui doit suivre : la Parousie. Ces actes sont liés. On ne les comprend qu'ensemble. Il faut un effort pour mettre un intermédiaire entre eux[4]. Aussi la Parousie est la grande échéance qui domine toutes les perspectives d'avenir et à laquelle on réfère tout. C'est le grand événement que l'on désire et auquel on se prépare. Il n'est pas étonnant qu'il envahisse tout le champ de la pensée. Quand on a compris la portée de la Résurrection et tout ce qu'elle signifie dans l'histoire du salut, il n'y a plus qu'un fait comparable qui puisse arriver : la Parousie.

[2] xiii, 24. On peut lire ces textes dans *La Bible Apocryphe*, textes choisis et traduits par J. Bonsirven, Paris, Fayard, 1953, p. 169 et 286.

[3] *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, Edit. du Cerf, 1951, p. 19.

[4] Cet intermédiaire apparaîtra grâce à la foi au règne actuel du Christ, foi impliquée dans la foi en sa résurrection. Cerfaux (*loc. cit.*, p. 20) note que cette implication n'a pas été dégagée clairement dès le début.

3. — Dans un tel état d'esprit, *la mort fait problème*. Elle ne le fait plus de la même façon pour nous qui, si l'on permet l'expression, nous sommes habitués à mourir avant la Parousie. Mais on constate que dans les premières communautés, les premières morts de chrétiens posent une question (voir I Cor., xi, 30 ; xv, 29).

Les chrétiens vivent avec la conviction d'avoir été appelés par Dieu pour participer à la victoire définitive du Seigneur glorieux. Il est normal qu'ils voient cette espérance en fonction de leur situation de vivants. Les décès parmi les membres de la communauté les obligent à envisager cette espérance pour le cas de ceux qui sont morts. Il est impensable que Paul ne leur ait pas parlé de la résurrection des morts. Mais cette vérité n'a pas encore reçu, chez ces premiers croyants, toute sa valeur existentielle. On se demande si ces chrétiens, qui ont espéré en la Parousie, ne seront pas frustrés, du fait de leur mort et malgré leur résurrection, d'une partie de leur espérance. Telle est l'inquiétude des Thessaloniciens.

L'objet de la réponse de Paul est de l'apaiser. *Ce qu'il veut enseigner* en I, iv, 13-18, ce n'est pas le dogme de la résurrection des morts (il le rappelle seulement au ℣. 14), ni la façon dont se déroulera la fin des temps et la Parousie (il l'évoque rapidement en reprenant les images consacrées par l'usage, aux ℣℣. 16-17). Il veut enseigner que les vivants n'auront, lors de la Venue du Seigneur, aucun avantage sur les morts. Les affirmations à souligner, parce qu'*il y engage son enseignement*, sont les deux expressions suivantes : « nous *ne devancerons pas* ceux qui sont morts » (℣. 15), et : « *c'est en même temps qu'eux* que nous serons emportés sur les nuées » (℣. 17).

Cet enseignement, Paul le formule en fonction du cas posé dans la communauté des Thessaloniciens. Il ne se transporte pas dans un avenir lointain pour considérer abstraitement le cas de ceux qui seront vivants lors de la Parousie, et celui de ceux qui *seront* déjà morts alors. Il prend le problème au présent et concrètement. Il le traite en fonction des quelques chrétiens qui « *sont* déjà morts » (participe aoriste)[5]. C'est leur cas qui pose un problème pour une attente tellement centrée sur une Parousie, désirée comme prochaine, qu'elle n'a pas considéré toutes les possibilités de sa réalisation. Et c'est ce cas que Paul veut résoudre, sans faire un traité de l'espérance chrétienne où toutes les possibilités seraient envisagées. Prenant le problème de cette façon, pouvait-il parler autrement qu'en se plaçant parmi les vivants ? Ne lui faisons pas dire qu'il sera vivant lors d'une Parousie éventuellement lointaine. Les circonstances où il écrit nous permettent de voir où portent ses affirmations.

4. — Mais s'il n'affirme pas qu'il sera vivant lors de la Parousie, ne le pense-t-il pas ? Son langage n'*implique-t-il* pas qu'il pense ne pas mourir avant la Venue du Seigneur ?

Procédons avec plus de nuances. Oui, il semble bien que s'il envisageait réellement la possibilité de sa mort personnelle, il s'exprimerait autrement. Il ne suffit pas de mettre le *nous* sur le compte

[5] Les traductions habituelles ne permettent pas toujours de saisir la nuance.

une figure de rhétorique (*énallage personæ*), par quelle Paul, de façon purement littéraire, se mettait en scène avec ceux qui seront vivants lors la Parousie. Cette explication ne tient pas assez mpte du problème tel qu'il se pose. C'est celui s chrétiens défunts de Thessalonique. Paul n'a s à envisager le problème de sa mort personnelle. Il suffit qu'il n'exclue pas la possibilité de sa ort. Or, pour qu'il l'exclue, il faudrait tout d'abord qu'il l'ait envisagée. Tout simplement, la question n'est pas posée. Ne cherchons pas à deviner réponse qu'il donne à une question non posée. l'on voulait déduire de son langage qu'il pense *affirme* intérieurement qu'il ne mourra pas avant Parousie, il faudrait lui faire penser aussi que us les chrétiens vivants au moment où il écrit, vront jusque là.

Son langage ne traduit donc aucune *affirmation*, ême purement intérieure, sur ce point. Mais il prime un espoir, une attente réelle, un vif désir voir la Parousie sans passer par la mort [6]. S'il ut encore une preuve que cette espérance d'une arousie prochaine ne comporte aucune affirmation uant à sa proximité temporelle, on la trouvera ans la façon dont il réagit chaque fois que cette spérance risque de se transformer en calcul de ate. Il *affirme*, et cette fois nettement, que l'événement est aussi imprévisible que la venue du voeur dans la nuit (v, 2). Et dans sa deuxième lettre ux Thessaloniciens, il combattra l'idée que la Parousie est imminente (II, 2 sq). Toute tendue vers et événement, l'espérance n'étire pas dans le temps réalisation du plan divin qui, par la Résurrection de Jésus, vient d'entrer dans sa phase décisive. Du moins professe-t-elle après le Maître, que ul ne peut savoir le jour ni l'heure (Mc., XIII, 32).

5. — Pour connaître la pensée de S. Paul en outes ses nuances, il ne faut pas en rester aux pîtres aux Thessaloniciens. Plus tard il envisagera cas de sa mort personnelle, et il écrira aux Corinthiens : « Sachant que demeurer dans le corps, 'est demeurer loin du Seigneur... nous préférons ortir du corps et demeurer auprès du Seigneur » II Cor., v, 6-8). Même alors, il désire encore vivre usqu'à la Parousie (ỷ. 2). Mais il atteint à un ertain détachement sur ce point (ỷ. 9 : « soit ue nous demeurions dans (ce corps), soit que nous n sortions... ») [7]. Mais pour en arriver là, il lui fallu faire une expérience douloureuse, qu'il rappelle au début de sa lettre (II Cor., I, 8-11). Il vient e connaître l'angoisse de la mort. Aussi désormais, il envisage explicitement la condition de l'homme entre la mort et la Parousie et il l'éclaire e façon lumineuse : dès après sa mort, le chrétien peut être avec le Seigneur. Dom Dupont a tudié ces textes et montré comment S. Paul a assimilé certaines influences hellénistiques pour éclairer ce problème. On se reportera à son livre pour suivre le développement de la pensée de l'Apôtre [8]. Il importe, en effet, de la saisir en toutes ses nuances. Il ne faut pas la figer à l'un de ses moments où tous les aspects d'une question ne sont pas encore examinés.

Nous pouvons conclure. Replacé dans les circonstances de sa composition et dans la mentalité de son milieu d'origine, le texte examiné n'oppose plus aucune difficulté ni à l'inerrance de l'Ecriture, ni à l'infaillibilité apostolique.

Le texte ne s'oppose pas à l'inerrance biblique. Il suffit de bien comprendre celle-ci. L'erreur est incompatible avec la Parole de Dieu. Mais l'Ecriture Sainte est la Parole de Dieu exprimée en paroles humaines. Il faut donc juger de sa véracité d'après les normes de la véracité humaine. Or, il n'y a vérité ou erreur que dans le jugement, c'est-à-dire dans *ce qui est affirmé* directement. Une inexactitude qui n'est pas l'objet direct d'une affirmation, n'est pas une erreur. Et une affirmation peut être limitée, nuancée, donc aussi la vérité qu'elle comporte.

Il importe donc au plus haut point de préciser dans quelle mesure l'auteur inspiré affirme. C'est dans cette mesure qu'il jouit du privilège de l'inerrance. Celle-ci est une conséquence de l'inspiration. Mais si toute l'Ecriture est inspirée, elle n'*enseigne* pas toujours.

> « L'inerrance ne joue donc pas aussi souvent que l'inspiration. Il n'est pas douteux que, quand Dieu enseigne et dans la mesure où il enseigne, il ne peut ni se tromper ni nous tromper : sa parole est nécessairement exempte de toute erreur ; c'est ce qu'on appelle le privilège de l' « inerrance ». Mais Dieu n'enseigne pas toujours, et quand il fait parler son interprète sans engager sa vérité, l'inspiration s'exerce sans entraîner l'inerrance. Au vrai, celle-ci n'est pas un charisme distinct, elle est un corollaire de l'inspiration, qui entre en jeu seulement quand celle-ci porte sur le jugement spéculatif et dans la mesure où elle l'éclaire » [9].

Pour savoir dans quelle mesure l'auteur inspire affirme, l'encyclique *Divino Afflante Spiritu*, trace ainsi la méthode à suivre :

> « Personne n'ignore que c'est la règle suprême de l'exégète d'examiner attentivement et de déterminer ce que l'écrivain a eu l'intention de dire, ainsi que nous en avertit excellemment Saint Athanase : « Ici, comme dans tous les autres endroits de la Sainte Ecriture, il faut observer à quelle occasion l'Apôtre a parlé, quelle est la personne à qui il a écrit, pour quel motif il l'a fait ; il faut y apporter une scrupuleuse et loyale attention, de peur que, ignorant tout cela ou, pour n'en avoir pas tenu compte, concevant les choses autrement, on ne s'écarte de la véritable pensée de l'auteur » [10].

[6] Le P. Zerwick écrit : « Se ipsum inter eos futurum esse, qui adveniente Domino vivent, Paulus speravit, hoc desideravit, ad hoc se præparavit et paratos voluit fideles ; propinquitatem parousiæ possibilem habuit, sed omnino incertam » *Analysis philologica Novi Testamenti*, Rome, 1953, p. 461.

[7] Certains auteurs voient déjà un tel détachement en I Thes., v, 10 : « (Jésus-Christ) est mort pour nous afin que, éveillés ou endormis (c'est-à-dire vivants ou morts), nous vivions unis à lui ». Mais ce texte ne fait que reprendre la distinction des vivants et des morts telle qu'elle est en IV, 14-17. Paul ne situe pas indifféremment dans l'une ou l'autre hypothèse comme en II Cor., v.

[8] « *Sun Christôi* ». *L'union au Christ selon S. Paul*, 1952.

[9] P. Benoît, dans « *La Prophétie* ». *Somme théologique de S. Thomas*, édition de la Revue des Jeunes, 1947, p. 341. Les notes du P. Benoît dans ce volume restent actuellement le meilleur guide pour toutes les questions d'introduction générale : inspiration, inerrance, sens de l'Ecriture, règles d'interprétation. Nous croyons savoir que le P. Benoît prépare sur ces questions un livre qui connaîtra une plus grande diffusion et tiendra compte des discussions récentes.

[10] *Encyclique sur les études bibliques*, introduite et commentée par L. Cerfaux, Bruxelles, 1945, p. 65-66.

Cette méthode appliquée à notre texte nous a permis de distinguer ce que Paul affirme : les chrétiens morts ne seront pas désavantagés par rapport aux vivants lors de la Parousie ; et ce qu'il espère et désire sans pouvoir rien affirmer.

Les mêmes principes résolvent la difficulté contre *l'infaillibilité apostolique*. L'infaillibilité est un privilège des Apôtres quand ils enseignent. Que pourraient-ils enseigner sur un point où Jésus lui-même a voulu les laisser dans l'incertitude ?

Concluons avec les Pères Dewailly et Rigaux :

« L'ignorance absolue laissait la possibilité d'une prompte venue ou d'un long délai. Espérer la première n'était pas enseigner sa réalisation. Proclamer une espérance n'était point porter un jugement ni enseigner une erreur. Paul a parlé comme s'il espérait pour sa génération le retour de Jésus. Avec l'Eglise primitive, il a vécu dans l'attente. Il a certifié que le jour du Seigneur n'était point arrivé. Mais il a tenu compte de la vraisemblance d'une parousie prochaine. Il a exprimé un ferme espoir. Il a teinté son message des couleurs de son espérance. Il a vivifié son action du désir ardent contenu dans son attente. Devant le déploiement de la puissance et de l'amour de Dieu en son Fils, Seigneur ressuscité et exalté aux cieux, comment mettre des lendemains dans la réalisation du plan divin ? Encore une fois, il n'a rien affirmé, ni enseigné de certain. La Commission Biblique n'a point exclu cette interprétation (Décret du 18 juin 1915) »[1].

II. — *De quel enseignement du Seigneur, S. Paul s'autorise-t-il dans sa réponse aux Thessaloniciens ?*

Reprenons notre texte. Pour apaiser le trouble causé par la mort de quelques membres de la communauté de Thessalonique, Paul écrit : « Voici ce que nous disons *in verbo Domini* (*en logôi Kuriou*), à savoir que nous, les vivants... nous ne devancerons pas les morts » (IV, 15). Il appuie donc sa réponse sur *une* ou sur *la* parole du Seigneur (Jésus). L'interprétation de cette expression divise les exégètes et aucun ne prétend apporter une solution certaine. Voici les diverses possibilités.

1. — Paul peut se référer à une parole précise de Jésus, soit durant son ministère, soit après sa résurrection.

— *a*) Il pourrait s'agir d'une parole prononcée durant sa vie terrestre. Plusieurs fois, S. Paul s'appuie ainsi sur des sentences du Maître que nous connaissons par les évangiles (voir I Cor., VII, 10 ; IX, 14 ; XIII, 2).

Si c'est le cas ici, il est clair que Paul ne cite pas ; il se contenterait de résumer une sentence, ou de la reprendre quant au sens. Cette sentence portait-elle sur l'objet de la réponse que Paul donne au ℣. 15 aux Thessaloniciens sur le sort des vivants et des morts lors de la parousie ? Il s'agirait alors d'une sentence non retenue dans les évangiles, comme celle que Paul cite dans le discours de Milet (Act., XX, 35). Faut-il plutôt voir l'allusion à la parole de Jésus dans l'évocation de la parousie aux ℣℣. 16-17 ? Paul se fonderait sur une description de la parousie par Jésus, pour en déduire la réponse qu'il donne au cas précis des Thessaloniciens. On peut de fait trouver une certaine parenté entre ces ℣℣. 16-17 et un passage du discours eschatologique selon S. Matthieu, XXIV, 30-31. Mais cette parenté est tellement lointaine qu'aucune certitude n'est permise. Rien dans les paroles de Jésus rapportées par les évangiles ne suggère l'ordre des événements concernant les vivants et les morts, ni l'ordre du cortège final. Il faudrait donc admettre que Paul se réfère à cette sentence de façon très large, ou qu'il pense à une sentence non consignée dans les évangiles.

— *b*) Il pourrait s'agir d'une parole du Seigneur ressuscité. Il arrive à S. Paul de faire allusion à des révélations dont il fut gratifié de façon personnelle (Gal., I, 16 ; II Cor., XII, 4 ; Act., XVI, 9 ; XXII, 18). Il pourrait s'appuyer ici sur une révélation de cette sorte. Cette explication a la faveur de plusieurs auteurs catholiques[2]. On pourrait rapprocher notre texte d'un autre qui touche à un sujet très proche. En I Cor., XV, 51-52, Paul déclare : « Tous, nous ne mourrons pas, mais tous, nous serons transformés », et il évoque la parousie en des termes souvent identiques à ceux de notre texte. Or il fait précéder cette déclaration de la formule solennelle : « Voici que je vous dis un secret (*musterion*) », c'est-à-dire une vérité cachée et mystérieuse d'ordre eschatologique (même sens du mot en Rom., XI, 25). Il ne semble pas qu'elle fasse partie de la prédication normale transmise par la tradition (Lietzmann, Huby), Comment Paul en a-t-il eu connaissance ? Il est tentant de penser à une révélation personnelle (Huby). Pourquoi n'en serait-il pas de même en notre texte de I Thess. ? Paul s'appuyerait ainsi sur l'autorité du Seigneur un peu comme l'auteur du livre de Daniel sur celle de Dieu par le rappel de ses visions nocturnes touchant les secrets de la fin des temps (Daniel, VII, 1, 13, 16).

2. — Beaucoup d'exégètes renoncent pourtant à voir dans notre texte une allusion à une parole précise de Jésus. On remarque que dans les épîtres aux Thessaloniciens tout particulièrement, Paul appelle *Parole du Seigneur*, l'Evangile qu'il prêche et auquel adhèrent les croyants (I Thess., I, 8 ; II Thess., III, 1 ; voir aussi I Petr., I, 25). Il l'appelle aussi *Parole du Christ* (Col., III, 16 ; Rom., X, 17 avec le mot *rêma*), *Parole de Dieu* (I Thess., II, 13 ; I Cor., XIV, 36...), ou simplement *la Parole* (I Thess., I, 6). L'Evangile prêché par les apôtres n'est-il pas la Parole efficace du salut que le Seigneur ressuscité adresse maintenant aux hommes et à laquelle il faut s'ouvrir par la foi ? Ainsi Paul affirmerait qu'il répond aux difficultés des Thessaloniciens en se fondant sur l'Evangile. Il ne ferait que leur appliquer la lumière qu'il trouve dans le message apostolique sur la parousie[3].

Il est donc impossible, dans l'état de nos sources, de saisir le sens indubitable des mots *in verbo Domini*. Mais il peut nous suffire d'en comprendre la portée. Paul ne parle pas en son nom personnel. Il en appelle à son autorité d'organe de la révélation du Christ. Cette autorité fonde nos certitudes sur la parousie et sur l'égalité du sort des fidèles vivants ou morts lors de cet événement. C'est l'es-

[1] *Les épîtres de S. Paul aux Thessaloniciens*, dans la *Bible de Jérusalem*, 1954, p. 24.

[2] Buzy, dans *La Sainte Bible* de Pirot, tome XII, p. 160, après Prat et Voste. G. Kittel, *Theologisches Wœrterbuch*, IV, p. 105, n. 145, est défavorable à cette opinion.

[3] L. Cerfaux semble préférer cette solution (*Le Christ dans la théologie de S. Paul*, p. 34, n. 1).

tiel. Nous avons vu plus haut que la formula- n de ces certitudes en I Thess. doit beaucoup circonstances précises et à la mentalité du nps où la lettre a été écrite.

Conclusion pastorale.

Le texte que nous venons d'examiner, n'est pas aux messes des funérailles pour servir de base une leçon d'exégèse. L'exégèse remonte aux cir- nstances historiques de sa composition, précise bjet des affirmations de S. Paul, résout les diffi- ltés que leur formulation peut présenter pour us. La liturgie proclame la Parole de Dieu aux mmes d'aujourd'hui. Et si le prêtre, organe de tte proclamation, doit se souvenir des leçons de xégèse, il n'en doit retenir pour ses auditeurs e ce qui peut les aider à « consommer » main- nant la Parole.

Pour un office de funérailles, les paroles de l'a- tre qui semblent avoir motivé le choix de notre xte, se trouvent surtout aux ℣℣. 13-14 et 17*b*-18. ns une homélie, on peut difficilement tout ex- iquer. Il suffira de marquer quelques temps forts : spérance fondée sur la foi (℣. 13) ; l'affirmation de résurrection des morts par participation au Sei- eur qui, le premier, est mort et ressuscité (℣. 14); définition de la vie éternelle comme union pour ujours avec le Seigneur Jésus (℣. 14*b*, 17*b*), défi- tion auprès de laquelle toutes les images appa- issent bien pauvres. Les ℣℣. 15-17 sont ceux qui pparaissent les plus étranges aux hommes d'au- urd'hui. On peut atténuer un peu cette impres- on en faisant remarquer que nous avons affaire, our une grande part, à un langage imagé, reçu hez les juifs, et dont la portée réelle nous échappe talement [4]. Et surtout, nous aurons un accès plus cile à ce texte, quand nous aurons reconnu qu'au ond, c'est notre attitude, et non celle de S. Paul, ui est anormale.

« Le *Jour du Seigneur* et les signes avant-cou- eurs de ce *Jour* ont préoccupé les premières géné- ations chrétiennes. Cette préoccupation nous pa- aît étrange, car il nous semble qu'elle s'attache un point fort secondaire de la révélation chré- ienne, tant elle est sortie des cadres de notre sen- ibilité religieuse. Cependant c'est cette perte d'at- ention à l'espérance du Retour du Seigneur qui st bien en réalité le fait le plus étrange. Car si 'on réfléchit que la révélation entière s'est pré- entée dans le mouvement d'une attente de plus n plus précise du Messie promis et que la foi des Apôtres s'est résumée à le reconnaître en Jésus, out le christianisme se réduit à croire en la pré- sence du Christ et à désirer sa manifestation » [5].

En face des magnifiques assurances de notre espérance, nous sommes dans la même situation que S. Paul et le Seigneur nous a laissé dans la même incertitude que lui. A tout instant, il peut revenir. Il nous a laissé comme consigne : « Veillez ». Le langage de S. Paul traduit l'intensité et le réalisme de son espérance. Il ne faut pas chercher à l'excuser comme s'il avait tort. Si ce langage nous étonne, c'est en grande partie parce que nous n'attendons plus rien.

Rendre l'espérance au peuple chrétien, lui en faire découvrir les dimensions ecclésiales et cosmiques et lui faire sentir l'accent d'amitié qui pénètre l'aspiration à la rencontre définitive du Seigneur Jésus : telle est la tâche pastorale à laquelle nous invite la liturgie des défunts, en actualisant pour nous les paroles de S. Paul aux Thessaloniciens.

J. Delorme.

[4] « L'eschatologie de l'Apôtre ne renchérit guère sur les données de la Bible. Apporte-t-elle quelque précision au problème de la réalité ou du symbolisme de ces éléments ? Il faut répondre que notre curiosité reste toujours aussi peu satisfaite. Le départ entre les faits et les figures est toujours réservé aux événements... Nous ne sommes même pas certains que cette trompette, dont l'Apôtre assure avec une insistance toute oratoire qu'elle sonnera, retentira réellement. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'il y aura une mystérieuse et toute puissante intervention de Dieu. » (D. Buzy, *La Sainte Bible* de Pirot, t. XII, p. 161).

[5] I. Francen, *Cahier de Bible : Le Jour du Seigneur, 1-2 Thessaloniciens*, dans *Bible et Vie chrétienne*, n° 8, déc. 1954, p. 78.

Introduction tardive de la notion du mariage chrétien, en Gaule ?

Q. — Que faut-il penser de cette assertion que je relève dans une revue historique récente ?

En Gaule, il aurait fallu attendre le début du XIIIe siècle pour voir s'affirmer *la notion* du mariage et de la famille. Auparavant, il n'y aurait pas eu de distinction entre mariage et concubinat. A sa naissance l'enfant aurait été déposé aux pieds du chef de famille ; si ce dernier ne le relevait pas, il était abandonné.

Est-il vrai que le christianisme ait manqué d'influence à ce point, pendant près de douze siècles, sur les institutions et les mœurs de nos ancêtres ?

R. — Il y a une part de vérité, mais aussi une grande part d'exagération dans cette affirmation de la méconnaissance de la notion de mariage, en Gaule, jusqu'au XIIIe siècle. La Gaule ne semble pas avoir différé sur ce point des autres pays chrétiens. Rappelons donc l'évolution de la théologie du mariage au sein de l'Eglise, jusqu'aux écrivains des XI-XIIIe siècles.

La doctrine canonique, en matière matrimoniale se développa très lentement, en face des usages établis par le droit romain. C'est dans le droit romain que l'enfant est déposé à sa naissance aux pieds du père. Si le père ne le relève pas, l'enfant est abandonné. Ce ne sera qu'à partir des XIe-XIIIe siècles, que les écrivains catholiques arriveront à substituer entièrement les normes des sources ecclésiastiques au droit civil, et même à affirmer *l'exclusivité de la juridiction de l'Eglise*, en matière matrimoniale, exclusivité qui durera jusqu'au temps où les légistes civils auront réussi à refouler cette mainmise de l'Eglise sur le mariage, au XVIe siècle.

Mais il est inexact de dire que la doctrine catholique, qui devint dominante et exclusive entre le XIe et le XIIIe siècle, n'ait pas été connue ni pratiquée auparavant.

On a souvent affirmé que l'Eglise, jusqu'au Concile de Trente, n'avait fait autre chose que de recueillir et d'adapter les principes issus du droit romain, et surtout du droit de Justinien — lequel, au surplus, avait subi l'influence chrétienne. Mais les travaux les plus récents, notamment ceux d'Avacq (dans *La Revue italienne des Sciences juridiques*, en 1949, p. 163 et suiv.) ont démontré que le droit canonique, lors de sa formation aux

XI-XIIIe siècles, avait surtout puisé ses normes dans la *tradition patristique*. C'est dire qu'il y avait, dès l'époque patristique, c'est-à-dire dès le début de l'ère chrétienne, un profond dissentiment entre a conception romaine du mariage et la conception chrétienne.

En effet, dans le droit romain classique, le mariage était fondé sur un *rapport de fait*, ni plus ni moins, c'est-à-dire sur la *cohabitation* et sur le *consentement tacite* qui s'y trouvait inclus. Or, l'Eglise avait reçu de Notre-Seigneur une conception toute différente : celle du *mariage monogame et indissoluble*, du mariage contracté à l'image de l'intimité entre le Christ et son Eglise. S. Paul avait traduit cela avec une force décisive, dans son Epître aux Ephésiens. L'Eglise, après les paroles du Christ contre le divorce, et celles de S. Paul sur la sublimité du lien matrimonial, ne pouvait plus oublier que le mariage avait été ramené par le divin Maître à sa forme initiale, voulue par Dieu même. Le mariage n'est donc plus *un état de fait* seulement, mais un *état de droit*, issu du consentement mutuel, et indissoluble, un état élevé à l'ordre surnaturel de la grâce.

C'est sous la pression de ces convictions saintes que les formules matrimoniales ont poursuivi leur évolution séculaire. Les Pères ont mis au-dessus de tout l'état de virginité. S Jérôme a bien résumé la pensée commune, dans son traité contre Jovinien, quand il a écrit : « *Nuptiæ terram replent, virginitas paradisum* » (Migne, *P. L.*, XXIII, 246). Mais les Pères ont toujours, contre les Encratites, justifié moralement le mariage en tant que moyen nécessaire à la propagation du genre humain, et pour éviter les dangers de l'incontinence. Ils ont en général insisté sur l'*honestas* et la *bonitas* du mariage en tant que *remedium concupiscentiæ*. Et sur ce point, comme sur tant d'autres, c'est S Augustin qui a fait le point, dans sa théorie des trois *biens* du mariage. Ces trois biens selon lui « font que l'acte conjugal constitue à la fois un *concubitus utilis*, parce qu'il est dirigé vers la *generatio prolis* (premier bien), un *concubitus singularis*, parce qu'il ne peut s'accomplir qu'avec le conjoint légitime (second bien), et un *concubitus inseparabilis*, parce que ce lien entre les époux est indissoluble. » Ces trois biens : *proles*, *fides*, *sacramentum* sont, selon Augustin, les éléments essentiels du mariage chrétien.

Jusqu'à la confection donc du droit canonique *entièrement* chrétien, l'Eglise dut se borner à introduire dans les usages romains et germaniques, ses exigences propres : règles sur les empêchements de mariage, sur les degrés de parenté, sur l'inceste, l'adultère, le divorce, sur les mariages mixtes.

Quand on sait à quel point l'Eglise des Gaules, puis l'Eglise franque, fut imprégnée d'augustinisme, il est impossible d'admettre l'assertion selon laquelle la *notion* de mariage et de famille n'aurait pris sa forme qu'au début du XIIIe siècle. Il serait aisé de citer au contraire des textes bien antérieurs, notamment chez Hincmar de Reims au IXe siècle, sur l'indissolubilité du mariage, *entre chrétiens*, dès que le mariage a été consommé. Mais bien auparavant, dans les nombreux conciles qui nous renseignent si bien sur les usages, les mœurs, les abus, les vices de toute la société gallo-romaine puis franque, il est impossible de déceler la persistance de la notion purement païenne du mariage dans l'enseignement et la pratique de l'Eglise.

Songeons, en effet, qu'il s'est tenu, d'après les actes qui nous en restent, 54 conciles en Gaule au VIe siècle ; 20 au VIIe ; 7 dans la première moitié du VIIIe. Nous atteignons alors l'époque de Charlemagne, particulièrement féconde en ordonnances législatives et disciplinaires, prises en conciles. Ces conciles, durant 3 siècles ont peu parlé de dogme, sauf sur la grande question augustinienne de la grâce et du semi-pélagianisme. Or, ils ne parlent presque jamais de la violation des lois de la famille si ce n'est sous l'angle des fautes contre la pureté. Les évêques se préoccupent d'imposer aux clercs une vie régulière, de leur interdire la fornication et l'adultère, les festins, la chasse. Et pour ce qui est du peuple chrétien, ils traitent, comme le font les sermons de saint Césaire d'Arles, admirés et copiés à outrance dans l'épiscopat d'alors, des survivances païennes : ne faites pas des vœux aux arbres, aux sources, ne consultez pas les augures, le vol des oiseaux, les jours fastes et néfastes pour partir en voyage ou pour en revenir, n'allez pas chez les conjureurs, les sorciers, les devins, etc.

Il est évident que si les lois saintes du mariage, telles que S. Augustin, le grand maître de Césaire d'Arles et par lui de tout l'épiscopat franc, les avait définies avec tant de force et de clarté, avaient été violées ou ignorées, les conciles en auraient parlé et les auraient remises en vigueur.

Nous ne voulons pas dire qu'il n'y ait pas eu durant les longs siècles mérovingiens, puis, après la restauration carlovingienne, durant les premiers temps de la féodalité, de grands abus. Mais ce qu'il faut dire, avec fermeté et certitude, c'est que *les principes* chrétiens au sujet du mariage et de la stabilité de la famille étaient connus, maintenus, et peut-être aussi bien observés, sinon mieux, qu'ils ne le sont de nos jours. Les vrais maîtres de la civilisation étaient alors les évêques, et ils n'ont pas manqué à leur mission en général, du moins pris collectivement.

L. CRISTIANI.

Est-il permis de dénoncer au fisc un concurrent déloyal ?

Q. — L'un de mes paroissiens me pose le cas de conscience suivant :

Est-il permis, dans un cas de concurrence *déloyale*, de dénoncer au fisc le concurrent déloyal.

Dans le concret : un fabricant d'emballages vend sa marchandise 14 fr. pièce plus cher qu'un de ses collègues et déclare que si ce collègue vend 14 fr. de moins, c'est qu'il ne paye pas ou pas intégralement le fisc ou la Sécurité sociale. Pour éviter cette concurrence déloyale, ce fabricant, laissé par sa clientèle, déjà partiellement, dénonce au fisc ce collègue pour faire dépister cette fraude sous prétexte d'éviter pour son personnel (40 à 50 personnes) un chômage partiel. La Fédération Nationale aurait poussé ses adhérents dans cette voie pour réduire cette concurrence déloyale.

Le vendeur le plus cher, estime toutefois *possible* pour le concurrent une différence de prix de 6 à 8 fr. moindre que les siens : récupérables sur l'achat du bois (à meilleur compte) et sur le transport (moindre distance).

Avertir le concurrent déloyal semble *normal*. Mais

dénoncer, n'est-ce pas risquer de lui faire encourir crise financière des plus graves. La fin justifie-lle un pareil moyen, *estimé juste* par le dénonçant ?

R. — Dénonciation ! ni le mot ni la chose ne nt prisés. On y voit méchanceté et injustice. On nfond dénonciation et délation.

La délation est une révélation des fautes d'au-ui inspirée par des motifs méprisables, tels que jalousie, l'envie, la haine, l'ambition.

La dénonciation est un acte par lequel on fait nnaître à l'autorité compétente les fautes du ochain en vue d'un bien social ou privé. Il ne ut pas voir dans la dénonciation une délation et ne faut pas croire que toute dénonciation est spirée par la malice et veut causer une injustice.

On peut distinguer trois sortes de dénonciations : dénonciations commandées, les dénonciations dé-ndues, les dénonciations permises.

Dénonciations commandées. Il y a, par exemple, bligation grave pour les fidèles de dénoncer les npêchement de mariage ; pour les fonctionnaires ssermentés de dénoncer les malfaiteurs. L'absten-on serait ici une injustice. Il y a donc des dénon-iations obligatoires au nom du bien commun ou devoir professionnel.

Dénonciations défendues. Soit parce qu'elles bles-nt la justice, violant un droit strict du prochain par ex. dénonciation calomnieuse), soit parce qu'el-s lèsent la charité, n'étant motivées par aucune aison sinon de haine, de vengeance, de malice uelconque.

Dénonciations permises. Sans doute il n'y a ja-nais obligation pour un simple particulier de dé-noncer un malfaiteur dans le seul but de le faire unir, car le bien commun ne se trouvera pas ompromis du fait qu'un malfaiteur échappe à la ustice de son pays.

Mais la dénonciation d'un malfaiteur est chose ermise, même dans le seul but de le faire punir, ourvu qu'il n'y ait aucune violation de la justice de la charité.

Or, il n'y a pas de violation de la justice dans dénonciation d'un fraudeur fiscal, car le frau-eur n'a aucun droit strict à l'impunité.

Le fisc lui fera verser les impôts non payés et ui infligera une amende. Pas d'injustice à lui faire verser les impôts dûs, car en violant la loi fiscale e fraudeur a retenu injustement un argent qu'il evait verser à l'Etat. Pas d'injustice dans l'amende ui le frappe, car cette amende est théoriquement ne juste peine qui vient punir son délit. Condam-nation juste qui lui fait un devoir de justice de payer son amende. Et même si on voulait voir dans cette amende un dommage qui lui est injus-tement causé, le dénonciateur ne peut être tenu pour responsable de ce dommage, car la dénoncia-tion n'est pas la cause efficiente, mais simplement l'occasion de cette amende. Cette dénonciation n'est donc pas injuste, même faite avec le seul motif de faire punir le délinquant.

Il est possible aussi que la charité ne soit pas lésée par cette dénonciation. Sans doute la charité peut nous faire un devoir de veiller aux procédés que nous utilisons pour protéger le bien commun ou notre bien privé. Ainsi elle peut nous obliger, avant d'en venir à la dénonciation, d'avertir le dé-linquant. Mais il n'en reste pas moins vrai qu'a-près la monition fraternelle (pas toujours possible d'ailleurs), la charité autorisera la dénonciation.

Il n'est donc pas strictement défendu à un sim-ple particulier de dénoncer un délinquant pour le seul motif de le faire punir, à plus forte raison lorsqu'on a des motifs graves, comme de protéger son commerce contre une concurrence déloyale. Ni la justice ni la charité n'interdisent d'user des pos-sibilités de se défendre.

Cette dénonciation n'est pas non plus faute con-tre la charité, si elle est faite sans malice, sans malveillance, pour le motif grave et honnête d'é-carter une concurrence déloyale aux conséquences lourdes. (Cfr. *Ami du Clergé*, 1926, p. 281).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Notes d'Histoire des Religions

1. — Les croyances religieuses de la Grèce antique

L'ancien recteur de l'Université de Lund en Suède, est incontestablement l'homme du monde qui connaît le mieux la religion grecque. Les deux énormes vo-lumes qu'il a publiés, *Geschichte der griechischen Re-ligion* seront difficilement dépassés, et son travail *The Minoan-Mycenæan religion and its survival in Greek Religion* a parfaitement montré les points de suture qui existent entre l'ancienne civilisation créto-mycé-nienne et la pensée religieuse de la Grèce classique. Dans un nouvel ouvrage [1] l'illustre savant, résumant toute l'œuvre scientifique de sa vie, voudrait présenter les grandes lignes des résultats acquis par lui, donc, non pas tant la religion des poètes et des philosophes, ni même les dieux et leurs cultes, mais la conception religieuse du monde et de la vie qu'ont eue les Grecs et son évolution au cours des siècles.

Dans un travail récent un historien des religions insistait sur les cultes agraires demeurés si vivants dans le peuple des campagnes. Il y a là incontestablement un élément qui n'est pas négligeable, mais il est anté-rieur à la Grèce la plus archaïque. Il remonte aux temps lointains où la Crète matriarcale commençait à pratiquer l'agriculture. Déjà les Mycéniens ont modifié le substrat méditerranéen et, de cette religion natu-riste, ils ont fait une religion de grands seigneurs avec un Olympe qui reproduisait les cours princières où chantaient les aèdes.

A l'époque archaïque, au début des temps proto-his-toriques, il existe encore dans la vieille religion grec-que certains traits extatiques. Ils apparaissent dans les cultes liés à la végétation et l'on suppose à juste titre qu'après avoir été refoulés par la religion plus sobre des immigrants indo-européens, ils ont provoqué chez les femmes surtout ce renouveau dionysiaque qui a failli submerger la Grèce. Ces manifestations religieuses que nous retrouvons en Asie Mineure, en Syrie et jus-qu'en Palestine, ne seraient-elles pas comme une pro-testation contre la piété collective où le clan, la tribu se chargeaient de l'ordre, de la légalité et aussi du culte. Ce second courant avait pour expression suprême la coutume des ancêtres, et par conséquent la justice. Il s'agissait de donner aux dieux ce qui leur revenait, de vivre en paix avec eux en introduisant dans la con-duite de la vie les règles de la Justice... Diké, la Jus-tice n'est-elle pas la fille de Zeus ?

[1] Martin P. NILSSON. *Les croyances religieuses de la Grèce antique*. Traduction de Matila Ghyka. — In-8 de 228 p., 540 fr. Paris, Payot, 1955.

C'est sur ces fondations qu'Apollon s'établit à Delphes comme directeur de la conscience grecque. Il a pour lui les Anciens, les Sages. Ce qu'il demande c'est l'ordre, la raison, la mesure : le « *gnôthi seauton* », « connais-toi toi même », sache que tu es un homme, rien qu'un homme. Connaître sa place et se soumettre à la volonté des dieux, telle est la règle. Dès lors, rien de trop, *mêden agan*, et calmer les luttes sociales d'un côté comme de l'autre. L'Hybris, l'arrogance des hommes, constitue la faute capitale et la *Némésis*, envoyée par les dieux, causera toujours leur chute. Le nivellement dans l'heur et le malheur devient la loi générale. Il n'y a plus de dieux personnels. Athéna ne protège plus Ulysse, mais seulement une divinité en général, jalouse des hommes et maîtresse des destins. Seulement cette piété résignée pourrait-elle donner encore l'espoir d'une consolation quelconque ? N'a-t-elle pas perdu sa qualité de point d'appui ? Les fondations sont attaquées et l'ancienne religion grecque va s'effriter.

Cette conversion de l'antiquité, cette acceptation d'une religion qui n'est plus que spéculative ou bassement populaire va évidemment demander des années.

Elle commencera vers le milieu de l'époque hellénistique pour se parachever avec la victoire du Christianisme. Son aboutissement constituera un retour, retour du rationalisme au mysticisme, des lignes claires et logiques de la pensée grecque à la croyance au merveilleux, à l'insaisissable, de la piété sociale et collective à la religion individuelle. On constate l'écroulement de la science et un sentiment de fatigue générale. Selon le mot de l'historien anglais G. Murray, la religion de l'époque hellénistique « manque de nerf », la sensibilité augmente et la joie de vivre se tarit.

Dira-t-on pour expliquer ce changement que la Grèce fut étouffée par l'étreinte de l'Orient ? Incontestablement, aux temps hellénistiques, la mentalité orientale l'emporte sur la mentalité purement grecque, et, parmi les célébrités de l'époque, beaucoup ne sont plus que des demi-grecs ou des étrangers. Plotin est un égyptien, Porphyre un phénicien, Jamblique un syrien, etc. Ils apportent à des formes grecques l'influence spirituelle, inconsciente parfois, mais déterminante, de leur mentalité.

Au temps de Jamblique par exemple (IV[e] siècle), les cercles supérieurs sous l'influence néo-platonicienne vont admettre un certain monothéisme, une théosophie qui se prétend être une philosophie. Leur Dieu suprême est transcendant, inconnaissable, inapprochable, mais il est tellement loin qu'un intermédiaire, un autre dieu, sera nécessaire pour établir la liaison avec le monde des apparences. Au point de vue pratique cette sorte de piété se manifeste dans l'occultisme, les phénomènes spirites et parapsychiques, une théurgie qui ne sera que magie et qui se prétend une religion. Dans les couches populaires, cette tendance aboutit à la sorcellerie et à la superstition. Les gens cultivés recevront les mets délicats de la théurgie, le peuple se contentera du pain grossier d'une très basse superstition. A un point de vue purement humain, on pourrait dire que le Christianisme représente une réaction saine contre les illusions occultes et la nébulosité théosophique.

Dans une autre illusion la religion prétend s'associer à la cosmogonie, c'est-à-dire en fait aux nouvelles idées de la science grecque sur la création et la structure du monde. Son pôle n'est plus Dieu et l'homme, mais l'univers. Elle invente la religion solaire et toutes les conceptions astrologiques possibles. Elle imagine l'hermétisme, la science sacrée, secrète, la gnose, dont la connaissance, à elle seule, assure le salut. La rédemption n'est plus que le lot des initiés, initiés d'ailleurs à une fausse science.

Ce paganisme hellénistique a conquis des âmes d'une incontestable valeur religieuse, Plotin était de ce nombre. Il a renfermé en lui des éléments d'une religion authentique et véritable, mais il était mélangé de trop d'éléments étrangers pour pouvoir satisfaire aux besoins des âmes vraiment religieuses. On ne peut do[nc] qu'être reconnaissant au Christianisme d'avoir bal[ayé] ces toiles d'araignées. Dans ses meilleures manife[sta]tions la religion hellénistique, suite logique et norma[le] de l'ancienne religion grecque, était en nombre de c[as] l'expression d'une recherche honnête et d'une nostalg[ie] profonde pour le Bien Suprême, mais le tas de scori[es] s'élevait trop haut et obstruait les voies.

Valentin, l'un des plus grands parmi les gnostiqu[es] chrétiens, proclamait : « Ce n'est pas seulement l[e] baptême, mais aussi l'illumination (*gnôsis*) qui délivr[e]. Qui sommes-nous ? Que sommes-nous devenus ? O[ù] sommes-nous et vers où sommes-nous conduits ? O[ù] allons-nous et de quoi sommes-nous délivrés ? Qu'est l[a] naissance et qu'est la re-naissance ? »

Malheureusement ni le néo-platonisme, ni la théoso[phie] et son occultisme, ni les religions à mystères, n[i] l'hermétisme, ni la gnose ne répondaient à ces questions primordiales. Seul, le Christianisme donnait une réponse valable pour tous, les pauvres comme les riches, les savants ou les ignorants, en montrant, au lieu d'un Dieu inconnaissable, un Christ tout proche, qui le premier nous a aimés. Nous pouvons nous adresser à lui en l'appelant : « Notre Père ».

Un livre remarquable et dont les conclusions se rencontrent avec celle du R. P. Festugière dans son grand travail sur *La Révélation d'Hermès Trismégiste*.

2. — Le Yoga de l'Inde

Depuis plusieurs années le *Yoga* et la spiritualité hindoue jouissent en Occident d'un prestige considérable. Une très importante littérature a été publiée à ce sujet, mais en nombre de points, elle demeure sujette à caution. Il manquait un ouvrage d'ensemble, objectif, authentique, et qui présente l'essentiel des doctrines et des pratiques du Yoga, qui permette d'en saisir le sens véritable. Le beau travail de Mircea Eliade [2] comble cette lacune. L'auteur a sur les écrivains qui ont avant lui essayé de traiter ce sujet un double avantage. Il est un des maîtres reconnus de l'histoire des religions et, pour écrire ce livre, il a tenu à passer tout d'abord trois années d'études à l'Université de Calcutta sous la direction du professeur Surendranath Dasgupta et six mois de résidence dans un couvent de l'Himalaya sous la conduite d'un guru, d'un yogi, directeur renommé.

Qu'est-ce donc que le *Yoga* et que doit-on comprendre sous ce terme mystérieux ?

Quatre concepts fondamentaux et solidaires nous introduisent d'emblée au cœur de la spiritualité hindoue : 1° Il y a une loi de causalité universelle, qui solidarise l'homme avec le Cosmos et le condamne à transmigrer indéfiniment : C'est la loi du *Karman* [3]. 2° Un processus mystérieux engendre et soutient le Cosmos et, ce faisant, rend possible l'éternel retour des existences, c'est la *Mayâ*, l'illusion cosmique, supportée ou mieux valorisée par l'homme aussi longtemps qu'il est aveuglé par la nescience. 3° La réalité absolue est située quelque part au-delà de l'illusion cosmique tissée par la *Mayâ* et au delà l'expérience humaine conditionnée par le *Karman*. Cette réalité absolue s'appellera l'Etre pur, l'absolu, le soi, le *Brahman*, le transcendant ou le *Nirvâna*. 4° Il existe des moyens pour atteindre l'Etre absolu, des techniques adequates pour acquérir la délivrance, c'est-à-dire un mode d'être transcendant à la nature humaine. Ceci revient à dire, rupture et mort à tout ce qui était humain pour une re-naissance à un mode d'être non-conditionné.

[2] Mircea Eliade. *Le Yoga*. Immortalité et liberté. Paris, Payot, 1954. In-8 de 427 p.

[3] Le *Karman* est la théorie d'après laquelle toutes les actions, mots et pensées ont une force dynamique qui s'exprime dans les existences successives au cours des âges. C'est donc à la fois une loi de causalité, et, en même temps, une loi de rétribution inévitable.

Ainsi le *Yoga* n'est pas de l'être, ni une réalité, il n'est pas une pensée, ni un processus naturel. Il est essentiellement un entraînement à ce ***que l'on peut devenir en se faisant***, une ascèse farouche, qui peut s'associer, mais qui ne s'associe pas nécessairement à la religion ou de la piété, un effort de solitude absolue, une discipline autonome et volontaire du comportement humain individuel, une tentative de maîtrise sur tous les organes pour en obtenir l'obéissance totale, d'où la signification de *Yoga*, tenir serré, mettre sous le joug, afin d'unifier l'esprit, d'abolir la dispersion et les automatismes qui caractérisent la conscience profane [4].

Mais ce qui caractérise le *Yoga*, ce n'est pas seulement son côté pratique, c'est aussi sa structure *initiatique*. On n'apprend pas le *Yoga* tout seul. Il faut commencer par abandonner le monde profane, et, guidé par un maître, se séparer du monde profane, famille, société, dépasser les comportements et les valeurs propres à la condition humaine. Pour le yogi nous avons là une mort, qui sera suivie d'une renaissance à un nouveau mode d'être, parce que le yogi se sera ainsi désolidarisé d'avec le Cosmos.

Comment arriver à cet état de renoncement à la condition humaine et somme toute, à la personnalité, à la suppression des états de conscience. Le *Yoga* répond par une technique ascétique et une méthode de contemplation.

Le point de départ de la méditation yoga est constitué par une concentration sur un seul objet, lequel peut être indifféremment un objet d'ordre physique (le bout du nez), un objet lumineux, une pensée métaphysique ou, pour ceux qui croient, Dieu.

Cette concentration en un seul point a pour résultat immédiat la censure prompte et lucide de toutes les distractions et de tous les automatismes mentaux qui font la conscience profane. Sous les apparences de la pensée se cache en réalité un scintillement indéfini et désordonné, alimenté par les sensations, la parole et la mémoire. Ce premier devoir du *Yogi* est de ne pas se laisser aller à penser ; il lui faut arriver à devenir insensible, ayant concentré son attention sur un seul point, à devenir impénétrable à tout stimulus sensoriel ou mnémotechnique.

Cette concentration suprême ne se peut obtenir que par un ensemble de techniques qui sont constituées par des réfrènements, des disciplines, des attitudes et positions du corps, par le rythme de la respiration, l'émancipation de l'activité sensorielle de l'emprise des objets extérieurs, par la concentration, la méditation yogique et finalement par la stase ou mieux par *l'en-stasis*. Cette *en-stase*, en sanscrit *samadhi* indique une union totale, la concentration parfaite de l'esprit. Ce serait donc finalement un état contemplatif, dans lequel la pensée saisit immédiatement la forme de l'objet sans l'aide des catégories et de l'imagination ; un état où l'objet se révèle en lui-même, dans ce qu'il a d'essentiel, et comme s'il était vide de lui-même. Il y aurait donc une coïncidence réelle entre la *connaissance de l'objet et l'objet de la connaissance*.

Parallèlement à ces réfrènements le *Yogi* doit pratiquer une série de disciplines corporelles et psychiques, la propreté, la sérénité, l'ascèse, la purification physique et surtout les postures yogiques et la discipline de la respiration, cette dernière pouvant conduire jusqu'à la catalepsie. Elle consiste essentiellement à prolonger de plus en plus l'expiration et l'inspiration, en laissant un intervalle aussi long que possible entre ces deux moments de la respiration.

Tout ceci pour arriver à quoi ? Au *samâdhi* dont on vient de parler plus haut, c'est-à-dire l'*en stasis* yogique.

[4] Le mot *yoga* vient d'une racine sanscrite *yuj* qui signifie joindre ensemble, d'où *jungere*, *jugum*, *joug* et l'anglais *yoke*.

Ce n'est pourtant pas, disent les Yogis, une conscience vidée par une absence totale d'objets, mais au contraire une conscience saturée à ce moment-là par une intuition directe et totale de l'Etre. Le Soi se contemple lui-même. La conscience humaine ne fonctionne plus, puisque ses éléments constituants se sont résorbés dans la substance primordiale. Le *Yoghi* a atteint la délivrance, puisqu'il n'a plus aucune relation avec le monde. Il ne vit plus dans le Temps, sous l'emprise du Temps ; mais dans un éternel présent, dans le *nunc stans* par lequel Boèce définissait l'éternité.

M. Mircea Eliade fait remarquer l'illogisme, le paradoxe de la situation où se prétend arrivé le *Yogi* en sa dernière étape : Il est en vie et pourtant délivré. Il a un corps et pourtant il se reconnaît comme étant esprit, il vit dans la durée et prétend participer à l'immortalité, il coïncide avec l'Etre en soi, bien qu'il n'en soit qu'un fragment, etc., Ainsi il serait le lieu géométrique où le divin et l'humain vienne coïncider.

Un chrétien se demandera plus simplement, puisque certains *Yogis* croient en un Dieu Suprême, *Içvara*, si *l'en-stasis* ne serait pas une rencontre avec Dieu. En aucune façon, parce que *Içvara* n'est pas un Dieu créateur, l'homme et le Cosmos procédant de la matière. Il n'a ni désirs ni émotions, mais une sympathie métaphysique pour le *Yogi* par le fait d'une certaine correspondance de leurs structures, l'une acquise de toujours, l'autre comme un but à acquérir. Cette sympathie à l'égard de quelques *Yogis* épuise d'ailleurs toute la capacité qu'*Içvara* pourrait avoir de s'intéresser au sort des hommes. On voit combien nous sommes loin de la pensée chrétienne.

Dès lors qu'y a-t-il de vrai dans cette prétention qu'a le *Yogi* d'arriver à un monde sacré qui correspondrait à un nouveau mode d'être, inacessible au monde naturel, profane de l'existence, c'est toute la question de la philosophie indienne qui se pose.

Il y a quelque trente ans, j'ai posé la question au Docteur Guérinot, qui connaissait fort bien la philosophie *jaïna*. Il était en relations personnelles avec des *Yogis* et des philosophes indiens ; ses réponses étaient considérées comme des oracles et de tous les coins de l'Inde on venait le consulter. Je lui ai donc demandé : « Au fond de tout cela, qu'y a-t-il de vrai, de réel ? » Sa réponse a été celle-ci, mais en des termes plus durs : De la folle imagination métaphysique, des nuages insaisissables !

Il existe pourtant des faits indéniables qui montrent comment la discipline physiologique peut aboutir à des résultats surprenants ; mais quand un ascète prétend remonter dans son souvenir un nombre indéterminé d'existences antérieures, qui nous dira que ce qu'il nous raconte correspond à la réalité ? Par ailleurs, il conviendrait de remarquer la symétrie qui existe entre la technique yogique du souvenir d'existences antérieures et la méthode psychanalytique pour réintégrer et assimiler par une compréhension rectifiée, les souvenirs de la première enfance.

Ce serait dépasser les bornes d'un simple compte rendu que d'aborder ici la question du *Tantrisme*, vaste système spéculatif et rituel qui vise à obtenir l'union avec le Divin par une science ésotérique et des méthodes yogiques, mais qui aspire aussi par des moyens magiques à des buts purement humains, le succès, l'amour, la richesse, etc. L'Inde pré-védique avait donné à l'union sexuelle une valeur religieuse qui se traduit par l'*hiérogamos*. Il appartenait au *Yoga* de faire de l'union sexuelle orgiastique un instrument de salut ! Inutile d'insister.

Les derniers chapitres de ce très remarquable travail apportent la preuve que le phallisme, la dendrolâtrie, l'ascétisme et le *Yoga*, remontent en fait à la haute civilisation de l'Indus au cours du IIIe millénaire av. J.-C., mais que toutes ces conceptions religieuses se sont surtout conservées avec d'inévitables régressions dans les couches populaires.

Dans sa conclusion, M. Mircea Eliade fait une observation à laquelle on ne saurait prêter trop d'attention. Le *Yoga*, dit-il, constitue une dimension spécifique de l'esprit indien, à tel point que, partout où la religion et la culture indiennes ont pénétré, on rencontre également du *Yoga* sous une forme plus ou moins pure. Il a été intégré et réalisé par tous les mouvements religieux hindous, et, dans l'Inde moderne, les divers *Yoga*, syncrétistes et autres, apportent la preuve que l'expérience religieuse indienne exige pour son élite authentiquement religieuse, des méthodes de méditation et de concentration. Pour expérimenter le divin, une ascèse est nécessaire qui fasse parvenir à une parfaite maîtrise de soi-même. Ainsi nous retrouvons un *Yoga*, au moins en certaines de ses méthodes ; mais un *Yoga* qui pourrait être spiritualisé et déchristianisé, où l'Etre en soi est simplement notre Dieu. C'est ce qu'ont fait nos saints et particulièrement S. Paul.

Le P. de Nobili avait donc raison en présentant le Christianisme sous la seule forme que les Indiens pouvaient comprendre et apprécier. Dans l'opposition qu'ils lui ont faite, les Brahmes l'avaient parfaitement senti.

Albert VINCENT.

Comptes rendus bibliographiques

J. VAN OOTEGHEM, S. J. — **Pompée le Grand, bâtisseur d'Empire.** Mémoire de l'Académie royale de Belgique. — Grand in-8 de 665 p. et 56 planches hors-texte, 400 f. (belges). —Bruxelles, Palais des Académies (rue Ducale, 1).

Cet ouvrage monumental représente vingt ans de labeur, entrecoupé, on le devine, par de multiples occupations, celles notamment de professeur aux Facultés de Namur et de directeur de l'incomparable revue des *Etudes classiques* (Facultés Universitaires de Notre-Dame de la Paix, à Namur) dont nous avons signalé ici-même à maintes reprises l'intérêt. L'idée lui en fut suggérée par deux maîtres français : le regretté Père Louis Laurand, l'auteur du *Manuel des Etudes grecques et latines,* et M. Jules Marouzeau. Et son livre qui paraît peu après le bimillénaire de la mort de Pompée (1952) s'imposera désormais comme un travail définitif.

Aucun historien ne s'était jusqu'ici livré à un pareil dépouillement des sources anciennes. L'auteur l'a entrepris avec un désintéressement total. Ce qui l'autorise à aller parfois à l'encontre des idées reçues, celles entre autres de Mommsen et de Jérôme Carcopino. Et je ne sais pas de démonstration à la fois plus courtoise et plus rigoureuse que celle qui démolit la thèse de ce dernier, « savammment échafaudée et brillamment exposée » (dans son célèbre *Sylla*, Paris, Artisan du Livre, 1931) sur le rôle de Pompée (p. 79 à 87). Beau joueur, le savant historien de Rome a rendu les armes au P. Van Ooteghem et lui a écrit : « J'aime mieux vous dire avec quel sentiment de plénitude dans la vérité j'ai lu les pages où vous avez mis en frappante lumière les qualités organisatrices de Pompée... et avec quel sentiment de sécurité on suit, de chapitre en chapitre, la marche de vos exposés. »

Le sujet reste en effet brûlant, les historiens se faisant volontairement ou involontairement les protagonistes de l'une ou l'autre des deux tendances inconciliables qui n'ont pas cessé d'opposer Pompée et César. La surabondante bibliographie, donnée aux pages 13 a 25 de l'ouvrage, le prouve suffisamment. Le P. Van Ooteghem a su se tenir dans une neutralité parfaite vis-à-vis des faits et des hommes. Il raconte ce qui fut, non ce qu'il souhaite, moins encore ce qu'il aime. Il dépeint les hommes avec **leurs qualités et leurs défauts.** Besogne difficile, car les hommes ont eux-mêmes changé **avec les circonstances. Même à l'heure de la lutte [...] sive entre les deux rivaux, il sait garder la sér[...]** parfaite du véritable historien et évite de prendre p[...]

Il tient cependant à justifier le double titre [...] donne à Pompée : il fut grand et il fut bâtisseur d'[...]pire. Grand, partout et toujours, même dans ses fau[...] ses maladresses, ses indécisions, ses atermoiemen[...] grand, parce qu'il pensa moins à lui-même et à [...] intérêts qu'à ceux de la République dont il fut [...] dernier défenseur ; grand, parce qu'il fut désintére[...] loyal et magnanime jusqu'au bout. Bâtisseur d'emp[...] non seulement parce qu'il débarrassa par ses victo[...] l'Etat romain de ses ennemis extérieurs, mais recula [...] frontières, au-delà des limites fixées par les gra[...] généraux, ses prédécesseurs.

Le lecteur suit avec la plus grande aisance les mo[...]dres détails d'une existence glorieuse et mouvement[...] Le texte, et plus encore peut-être les notes nombreu[...] et serrées qui l'accompagnent, ne laissent rien d[...] l'ombre de tout ce qui touche à la famille, à l'édu[...]tion, à la vie privée, militaire et publique de Pomp[...]

Couronné par l'Académie royale de Belgique, qui [...] a, de plus, assumé les frais de publication, ce « m[...]moire » a mérité d'un de ses censeurs, le profess[...] De Visscher, ce magnifique éloge : « L'ouvrage mo[...]mental du R. P. Van Ooteghem représente le p[...] vaste effort de synthèse qui ait été accompli jusq[...] ce jour pour caractériser à la fois l'œuvre et la p[...]sonne de Pompée. »

Ajoutons, pour finir, qu'une cinquantaine de pla[...] et d'illustrations documentaires (empruntées au Brit[...] Museum, à la Glyptotek de Copenhague, aux Musées [...] Berlin, de Venise, au Touring-Club italien, et à dive[...] particuliers) éclairent le texte et ajoutent à l'inté[...] de cette œuvre de premier plan.

P. VARLOMONT. — **Face aux deux écrans.** — In-8 (13 × 20) de 272 p. et 16 hors-texte en h[...]liogravure, 600 f. — Paris, Casterman, 1954.

L'auteur belge bien connu de *La Littérature re[...]gieuse à l'usage des laïques* (Casterman, 1944) pours[...] sur un autre terrain son œuvre d'apostolat. Il voudr[...] préparer les chrétiens à l'usage de la télévision q[...] demain sera généralisé et parfaire leur éducation da[...] le domaine du cinéma.

Il entend d'abord initier brièvement le très gra[...] public, même lettré, au problème du film, en tant qu[...] présente un style nouveau d'expression, en tant qu[...] exerce une influence sur tout individu, en tant qu[...] joue dans les salles et sur les masses le rôle d'u[...] véritable école. Il recherche ensuite les responsabilit[...] des hommes devant le cinéma depuis la production ju[...]qu'aux clients, responsables entre tous, puisque le cho[...] de leurs spectacles et de leur salle guide avant to[...] les producteurs. Ce sont eux surtout que les Ligu[...] catholiques du Film, en France et à l'étranger veulen[...] alerter et grouper.

L'auteur brosse enfin un rapide tableau de l'orga[...]sation de l'Action catholique du cinéma en Belgiqu[...] et présente surtout un plaidoyer pour les *cotes morales* si discutées, si peu suivies et en même temps si néce[...]saires. Pour la première fois aussi il réunit les doc[...]ments de l'Eglise catholique et des Evêques en matiè[...] de cinéma, et fournit une mine de renseignements da[...] ses « listes de films » qui terminent le volume (p[...] 212-272).

IMPRIMATUR

Lingonis, die 19 aprilis 1955

G.. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Cler[...]*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)